

佐思录（卷二）

易哲学讲演录

祁洞之·著

辽宁大学出版社

佐思录出版说明

我热爱哲学的历史，因为她给一切关于哲学的思想活动提供了基准坐标，我们自己哲学思想的质量与把握这个坐标系的清醒程度息息相关。哲学史的陈述虽然只凭借思想的选择和判断之功，但能达到确定所从事研究的逻辑起点之效。理清自己所做工作与哲学历史衔接的逻辑基点，正是自我确认研究意义的有效手段。因此，一切真正意义上的哲学的思考，必须基于哲学史并在哲学史中突出所要研究的问题。

这部集子所收录的内容包括两部哲学史讲演录——《易哲学讲演录》和《逻辑哲学讲演录》、一部作为两行论研究初步的《两行逻辑论初稿》，以及围绕两行论漫谈讨论的对话集《两行论磋谈录》。

在结构上说，这四个部分各有自己的主题和背景：《易哲学讲演录》的主题是易哲学史，背景在中国哲学史的理论范畴；《逻辑哲学讲演录》的主题是逻辑哲学发展史，背景在西方近现代哲学史范畴；《两行逻辑论》的主题是关于非僭越的超越逻辑之必由之路的综合思考，背景是中西哲学同质性和异质性分析及其两行逻辑纲领下会通之可能性研究，以及以易哲学为主轴的“易理学”如何在两行逻辑框架下生成“新理学”的可能性研究，是对中国哲学基本逻辑性质的反思性思考，以及与民国学者先辈不同路的“接着讲”方式的尝试和新逻辑道路的开辟；《两行论磋谈录》的主题是自组织衍化过程的两行逻辑表征，以及关于我想用“两行论”实现后胡塞尔的西方哲学与中国古代传统哲学逻

辑会通这一尝试的心路独白，在背景上关注典型的自组织系统的衍化过程，特别是经济自组织和两行博弈过程。

但从主旨上说，这四部分内容突出的是共一的主题：僭越与超越、一行逻辑与两行逻辑、生命衍化及自组织展开的两行逻辑基础。最后这个主题我认为是对中国哲学理性精神的本质回归和延伸展开，是在当代哲学主题下激活中国传统逻辑精神的一种思想实验。但中国哲学本有的逻辑结构即我称之为两行论的逻辑结构在当代的诠释系统中被消解殆尽，并在本质消解的同时被施加了种种西方传统哲学范式的“逻辑再造”手术：譬如为中国哲学植入本体论基础、用新柏拉图主义或新康德主义迫使中国哲学“理学更新”、在新科学主义和逻辑主义的旗帜下重估中国哲学中“或许有”的朴素合理性、为中国哲学打造希腊化的精神家园和自身的主体性逻辑基础等等，不一而足。这种比较残酷的当代学术现实迫使我不得不把研究范围向更深更广的层面拓展，并依次生成了四个层面的研究任务：

第一，正面解读和梳理中国哲学的两行论逻辑主题。这个主题的理论落脚点是船山的易哲学，而且两行论这个词汇也取自船山对庄子哲学的概括解读。因此，在“接着”船山的哲学往下做之前，当然需要对“易哲学”的发展历史及其易哲学史在中国古代哲学中的地位、作用、逻辑展开的形式及其特征细密地加以梳理。这个工作从1986年起至今断断续续已经开展了二十多年的研究，工作之间虽然于1994年出版了一部《周易的自然哲学基础》专著，但远远没有达到自己满意的程度，在后十几年的时间中，我一直想通过“易哲学史”这个独立的研究专题进行深化。

第二，要弄清“西学东渐”“中学西范”的深层原因及其个中的病症源头。其实我对“中西合璧”从不采取拒绝的态度，我一直倡导当代的中国哲学研究要“向宋儒学习”，就是因为中西哲学关系是堪比宋儒所面对的中印哲学关系但较之更深刻的异质哲学的碰撞关系。我们只有深入于不同质的各自哲学系统当中，即“出入佛老”；才能真正把中国哲学的真精神讲清楚，即“返

于六经”。因此，对已经把中国哲学研究的整个领域搅得天翻地覆的西方哲学来说，也需要我们深入其中挖掘其本有的“真精神”。并且我完全相信逻辑研究是个不分文化种系、不分哲学形态的“先天”哲学部分，如果对逻辑本身的非法性认识构成了一种哲学的理论奠基，那么哲学的改造就获得理论合法性。因此对“中学西范”我不是简单地抵触批判，而是想通过独立研究看其具不具备真正的逻辑合法性。

这项围绕着西方逻辑哲学展开的研究给了我震撼性的思想洗礼，原来解除我思想中本质困惑的钥匙就显赫地凸现在西方逻辑哲学的发展史当中。我的困惑可以集中表述为这样的命题：僭越的预设和一行逻辑的自身展开究竟在西方哲学中处于怎样的关系当中？这里涉及“中学西范”的两大前提基础。其一是“非本体论的哲学为非严格的哲学”，由此可以理解 20 世纪的中国哲学研究为什么会演变成“中国传统哲学的本体论运动”；其二是“不合科学逻辑的前逻辑形态是非法逻辑形态”，其中“科学逻辑”指的是严格形式推演的亚里士多德的形式逻辑，即我所说的一行逻辑。由此可以理解中国的思想启蒙运动之一就是用“赛先生”检讨中国思想史中的一切。这两大“改造中国哲学”的思想基础在中国学术界同时发挥着巨大威力，但仔细地用哲学理性掂量这两个逻辑前提之间的关系，就会发现它们之间是不构成逻辑一致性贯通的。回到西方哲学的自身范式当中去，我们知道这是分别来自于柏拉图和亚里士多德的不同观念传统：前者是彼岸预设或前思想预设的僭越性超越的传统，后被置于神学形而上学重合于上帝的理论顶尖之处；后者是非超越的工作哲学的操守手册，是以屏蔽一切超越性为理论前提的真性传递之路，后成为科学主义和逻辑主义的思想贞洁的象征。

那么，“僭越的超越”和“非超越的逻辑”是稳定相安地共处，还是中间有新的逻辑贯通之路，抑或是两种吉祥谋划均非所是而另有逻辑本质规定性待发现呢？这正是我要在西方逻辑哲学研究中要索取的答案。非常幸运，胡塞尔和哥德尔给了我完满的

解答。要点是：胡塞尔提供了非僭越的超越性能够内生于哲学本身，具有当然的逻辑合法性，从而僭越性的超越悬设是逻辑非法的；哥德尔提供的解答是一个褫夺掉所有超越性的一行逻辑体系要想保持自身的逻辑完备性是不可能的。哥德尔和王皓关于数理逻辑基于“层叠集合论”的逻辑完善方案的途径，以及计算机的程序设计逻辑两行开放的逻辑事实，最起码预示着：两行逻辑的本质规定性一旦被忽略，哲学就必然误入歧途。

当在西方逻辑哲学内部铲除掉中国学术 20 世纪“中学西范”的两大思想基础的逻辑合法性之后，一个新的“国故新知”逻辑探索之路也浮现出来了：非僭越的超越之路选择下的两行逻辑建构。这就是——

第三，两行逻辑论的独立研究。一行逻辑与僭越逻辑自身的逻辑非法性表明，哲学必须放弃苛刻然而本质上是逻辑非法的偏见看待两行逻辑，包括它的历史实存形态以及未来的合法展开形态。这样，作为中国古代易哲学的集成性终结者的船山哲学——两行论思想的总结和继承——以及作为西方逻辑哲学非法性的批判性终结者的胡塞尔—哥德尔逻辑哲学，就自然成为我尝试展开独立研究的逻辑起点。在这个意义上说，前两项研究是这项尝试性独立研究的两个重要导论。它们预示着中国哲学的基础逻辑奠基形态与后胡塞尔的非僭越超越逻辑的构筑形态之间形成了中西哲学会通的逻辑可能。

两行逻辑论按我的计划包含三项基本的研究：概述以及两行博弈论和两行组织论研究，但本集收录的只是概述部分。

本书的出版是在打破我原有计划的情况下提前进行的。我的研究工作节奏一直是很缓慢的，虽然此项研究已经持续了十几年，但要想完全写出来，恐怕也需要再用三到五年时间，因为在写作的推进中，重要的文献必须再从头处理一遍。就在工作进展之际，我受聘承担了辽宁大学哲学系的教学任务，开设了两门硕士研究生课程“易哲学史”和“中西方哲学比较专题”，前者针对中国哲学专业，后者针对西方哲学专业。就此机会，我把写作

计划的内容付诸教学，前者集中于中国易哲学的逻辑梳理，终止于船山；后者集中于西方逻辑哲学的梳理，终止于胡塞尔和哥德尔，间或总论中西哲学传统的同质性和异质性。同时，我把写成的成品、半成品稿件也一并发给大家讨论交流。

同学们的听课、讨论热忱完全出乎我的想象，这是我做教书先生以来难得的幸福时光。同学们把我的讲演做录音整理，每周准时把成形文字稿件送入我的信箱。总结下来，竟有 50 余万字，这当然是我进一步写作的宝贵素材。同学们的工作给了我巨大的鼓励，特别使我感动的是，有的同学听了我数年几轮的授课，有的同学已经毕业在别的学校继续求学，但仍然互传录音稿件并参与文字整理工作。在他们身上我看到了新一代学人的学术虔诚、自律、求真和刚毅顽强的品质，以及琴瑟互惜的师生学友间的学术深情。我虽强调要固守惜墨如金的学术美德，但我也深知按照原定计划全部做完，非得再需要三五年时间不可。同学们催促我早日成书，学友也因我的这些研究找不到发表过的“证据”，给引用都造成困难，再有我的一项“课题”急需“成果”结项，而我实在是“成果少得可怜”，遂决定以现有的面貌出版。

《易哲学讲演录》由两个学期的课程讲座组合而成，经删减合并及结构调整，大致以“哲学篇”和“经史篇”作分，实际还是杂糅在一起。录音整理工作由黄洋同学和张文城同学主持完成。《逻辑哲学讲演录》由一个学期的课程讲座和若干研究论文组成，大致以“超越逻辑论”和“两行逻辑发现史”作分。前者史论杂糅，可理解为胡塞尔逻辑哲学导读；后者为未完成品，后继的研究内容纲领进入了前面的讲稿。录音整理由王贞婷、史冬柏和王英同学主持完成。此外，佟雷、马楠、李利欣、孙闯、贺长余、程宇驰同学主动承担了校对和深入讨论修改的工作。其工作量之大超乎想象，在此一并深表谢意。

《两行逻辑论初稿》只有“概论”部分，附录中所选论文是写成未曾发表的几篇。以此面貌示人是我最感不安的地方，故以“初稿”命名。《两行论磋谈录》虽然是“璞而未琢”的粗涩之

品，但这是我最珍视的一份历史纪念品。禹钟华博士是一位经济学者、治金融史的严谨专家。与禹博士纯粹而坦诚的学术对话每周一次地坚持了下来，于我来说当然是切磋和检验自身不足的绝好机会，然于禹博士来说却是撂下了自己的正务与我对弈。此情此意将伴随我终生而不忘。磋谈录的内容不偏重哲学，而是偏重“贴着地面”的实际两行逻辑问题，也就是集中于自组织衍化逻辑所适用的方方面面，特别是经济自组织衍化的逻辑发展，及其两行博弈论的相关问题。禹博士不但把录音整理出来而且逐专题进行了归类，可以说此部磋谈录的出版完全凭禹博士的一己之功，没有我的任何之力。

大部分内容出自录音笔下，“言多必失”的古训不可能不在书中应验。各种错误的存在在我的想象之中，加之学力之限，驾驭的场面越大越会丢大人现大眼。诸多学子学友有此书成册之功，但文责由我一人尽负。希望同学们及学术方家不吝赐教。

录音成型的内容汇成集子就不好言著作，还是名副其实地以“录”命名为妥。有感于教师这个职业卑微的神圣性，命之以“佐思录”。今人不古，我不能奢望师者与“传道”“授业”“解惑”再紧致地联系在一起，但我认为卑微的“学术良心”必须与师者共存。相应的给出下面定义：师者，学术良心显诸交往期日用，或有佐思学子之功者也。我也就此对我的导师们致以别样敬重，他们以学术良心的自由绽放簇成一座座立于学术殿堂里的丰碑。我将此书献给我的导师余敦康、周继旨、陈得芝、阎韬、卢央诸先生，并谨以此祝贺周继旨先生八十寿辰。

目 录

上：哲学篇

一、“以易为宗”的中国哲学史概梳	3
§ 1 理性的超越如何摆脱彼岸的僭越	3
§ 2 所当然之则与所以然之故	6
§ 3 国故与新知	8
§ 4 “以易为宗”	9
二、“易哲学”及其发生学意义	13
§ 5 逻辑始终作为哲学的灵魂	13
§ 6 《易》的历史意义的发生学问题	15
§ 7 《易》的哲学意义的发生学问题	19
三、“巫性”与“理性”的共生与分离	23
§ 8 理性对巫性的祛除	23
§ 9 对巫的精神旨趣所蕴涵的逻辑主题的哲学界定	27
§ 10 关于巫性的“神”	32
§ 11 “卦”的发生逻辑	33
§ 12 《易》的形上、形下逻辑运思	36
四、由自然立太极	39
§ 13 超越与僭越	39

§ 14	超越逻辑形态一：形上化	42
§ 15	超越逻辑形态二：太极	45
§ 16	超越逻辑形态三：卦爻	47
§ 17	卦爻关系与两行逻辑：性命之理	50
§ 18	卦爻关系说明：例子	52
五、由太极立卦爻		56
§ 19	对易理的逻辑主张	56
§ 20	性理及两行逻辑	57
§ 21	命运展开逻辑的历史回顾	59
§ 22	别卦爻中的元德与营卫	62
§ 23	敬元德以揆营卫	67
六、由太极立人极		72
§ 24	我们的易哲学研究旨趣	72
§ 25	由太极立人极	75
§ 26	极高明道中庸	80
§ 27	易与天地准	82
§ 28	礼作为天秩天序	84
七、“以医为验”和“以史为证”		89
§ 29	通古今之变的思想基础	89
§ 30	“礼从俗起”与“礼待圣人作”	91
§ 31	“以医为验”与营卫论	95
§ 32	“人副天数”与医易同构	98
§ 33	从楚汉同源看宗天神学的巫性回归	100
§ 34	谶纬之学	103
八、儒学三道路		108
§ 35	儒学的三个理论奠基	108
§ 36	儒学发展的三条基本道路	111

下：经史篇

一、易哲学与生命哲学·····	119
§ 1 向宋儒学习 ·····	119
§ 2 由命运主题引向中国哲学的主题 ·····	121
§ 3 生命哲学与生态哲学基础 ·····	125
二、易哲学的发生·····	128
§ 4 关于命运体发生衍化的一门语言 ·····	128
§ 5 《易》的传注及解释逻辑 ·····	133
三、《易传》的解释逻辑 ·····	137
§ 6 两行论逻辑地位的凸显 ·····	137
§ 7 性命论逻辑前提的确立 ·····	140
§ 8 《文言》《彖》《象》的传注结构 ·····	142
§ 9 附：两行营卫注的解释逻辑 ·····	147
四、儒道的分流与合流·····	152
§ 10 以《易》的解释逻辑看儒道分流·····	152
§ 11 从逻辑回归的必要性看儒道合流·····	154
§ 12 “引传入经”的儒道互渗·····	156
§ 13 向幽明之故索玄机·····	160
五、理论的再奠基运动·····	164
§ 14 儒学基础的可调适性及其奠基稳定性失缺·····	164
§ 15 在“再奠基”的意义上合同儒道·····	168
§ 16 道家两行逻辑论在玄学易中的出色运用·····	170
六、圣人之境与哲学元思·····	176
§ 17 玄家之圣人与道统之圣人·····	176
§ 18 盘点中国元哲学问题·····	180

§ 19	宋儒对中国元哲学问题的理解·····	184
七、	新儒学与易学复兴·····	188
§ 20	易学所肩负的儒学创新之责·····	188
§ 21	“明体”“达用”的易学复兴契机·····	191
§ 22	理学作为逻辑哲学体系的发明·····	195
§ 23	理一分殊·····	201
八、	性理之学的完成·····	204
§ 24	“性”与“太和”·····	204
§ 25	“本然之理”与“天理”·····	209
§ 26	易哲学的历史与未来·····	215

上：哲学篇

一、“以易为宗”的中国哲学史概梳

§ 1 理性的超越如何摆脱彼岸的僭越

我没有想把易哲学讲授成一种国学。现在正流行着国学热，或者打着国学的名义，把诗书礼乐视为一种祖传的家当，或者称为国故。以我自己的研究，一直想让国故具有新知，国故新知一直是我所关心的中国哲学的一个大问题。

现在，我想讲一讲开这门课的宗旨。我为什么想开这门课呢？我现在脑子里边是怎么样给易哲学史定位的呢？从国故的角度来说，大家对易都不陌生；从中国哲学史的角度来说，我们对易哲学的独立研究有一笔不小的欠账。这是我今天要着重说明的问题，我把中国哲学史的总体衍化特征归结为“以易为宗”。还有另两个特征，我叫做“以医为验”和“以史为证”，暂不必说，今天先说“以易为宗”的问题。

从先秦到宋明，在我们涉及每一个哲学家的哲学思想的时候，都会看到那个哲学家会面临一个困惑而不易求解的“超越之扣”。比如陆王的心学的转换，比如宋代哲学家在对“诚”的讨论，比如说孔子后学在对性理的谈论。这个扣是本质意义上的扣，是人类学意义上的扣，是人类的理性不可僭越但必须谋求超越的扣。某种意义上，是我们要超越自我。

超越自我有两种方式，一种方式是设定彼岸界，一种方式是纯粹的理性超越本身。第一种方式的超越往往是人神之间在打交

道：我们要超越人界，进入到所谓神界。中国哲学不谈神，这是我要跟大家讲的一个核心的问题，以后要不断加强这个观念。中国哲学在没有上帝预设的情况下，怎么完成自我超越的？这当然是中国哲学史研究的重大主题。中国哲学是在没有彼岸界预设的这么一个前提之下展开自身的。相比之下，西方哲学，因为有了上帝光芒的笼罩，他们的工作就很好开展，因为上帝能帮他们干很多事。中国哲学没有宗教，其实是没有彼岸界，没有彼岸界抛给我们此岸界的彩球，没有给我们一种提携式的帮助，我们没有办法借助彼岸的拐棍，因此我们只能凭着我们的脑袋本身。在古典哲学范畴当中，这是我所断言的中国哲学和西方哲学的本质区别，也是中国哲学和印度佛学的本质区别。

因此，中国哲学一定要从自我的内在超越着手，要面临着很多的百思不得其解的扣。然后，哲学家往往要通过沉思来解决这个扣。比如小程子拈出天理两个字来，乐得手舞足蹈。说明他完成了这个超越，把天理置到了一个很高的境界，变成了在天理光芒的照耀下，豁然开朗。这就完成了哲学的工作职责；阳明就更不用说了，他经历了一种内在的心理上的考辨。他求之于心，没有去借助彼岸的世界，他也没有向佛学低头；至于周敦颐、邵雍、张载，他们在完成自己哲学本身的嬗变的时候，也是直截了当地把佛学撇在一边。理学的核心使命之一就是让中国哲学摆脱佛学的羁绊，使中国哲学回归中国哲学，而不是佛光普照下的哲学。北宋理学要完成这么一个重要的使命。

在这样一些哲学根本问题的思考当中，中国哲学家没有求助于上帝和神，他们求助于孔子。这是中国哲学的一种文化根性。但他们对于孔子完全满意吗？如果完全满意，那么宋明理学的构筑就将变得一无是处，直接回到原典不就可以了么，为什么还要构建天理结构呢？实际上，他们对于原始的孔子儒学并不是十分满意，也就是孔子儒学在面临着跟佛学比照的时候，需要完成自我的再生。哲学往往是一种被动地阐述自己的学科，往往是无法直接宣讲自身的。但当它碰到问题的时候，要以问题反射的方式

为自己的阐述寻求一次再生。换句话说，哲学的一个固有的形态在一个时代完成自己的历史使命而进入到下一个时代的时候，下一个时代的问题，这个哲学往往是不能包容的，这个哲学往往是过时的。这种过时并不是哲学精神的过时，而是论断的过时，这样哲学就需要完成再生。而完成再生，一方面，需要重新诠释过去哲学的精神；另一方面，需要挖掘这种精神背后的更深沉的理论根基。

我们从宋明理家那里看到了这点。他们既要还原孔子的原始儒学，又要对孔子的原始儒学完成一次再造。孔子儒学的核心是仁，但为什么小程子还需要拈出天理两字呢？这是因为，天理比仁更本质。仁刻画的是君子秉性，而天理规范的是圣人秉性。虽然两者都存于孔子原始儒学之中，但这种天人之分不甚明了。天比人更大，人如果处理不好跟天的关系，就处理不好人跟人之间的关系。因此，宋明理家的天理，直接越过孔圣人，去找易理。在孔圣人这儿，易理是群经之首、六艺之源。以易理为最高的基准，回头来观照圣人的儒学，使得孔子的儒学向更高一级发展，可以发展成仁、义、礼等范畴都逻辑规范于天理之下。伦理是我们最原始意义上的人文，与人文相比，易理含有更沉重的含义，还包括天文。天文和人文就构造了天人相与之际。船山的哲学就是以天人相与之际为核心来展开的，这就又还原到了易本身。

回头来说，中国哲学的特质首先关心的是人，而不是神，关心人还关心人和社会，也就是和谐世界，和谐世界通过伦理来构筑，伦理的把握需要人心来掂量。所以从个体的人心到人群的社会和谐结构，通通包含于这套人文系统当中，这是孔圣人给我们开创的中国文化的范例。但是中国哲学不仅只是这些，如果把中国哲学仅只理解为这些，那我觉得中国哲学摆脱不了百年前的命运：中国哲学在面对西方哲学的时候，就自我消解掉了。因为，我们从来不能把伦理学当成是纯粹的哲学，哲学的根基在于然之所以然的本质究问。

§ 2 所当然之则与所以然之故

不能给出所以然之故，当然就不能给出所当然之则。有了所当然之则，我们才能够有一盏明灯，指引构筑我们的伦理，构造我们的人心。所当然之则的探究，意味着我不想犯错误，但是如何才能保证我不犯错误呢？如果要想从这样一种茫然无知的王国进入到一种澄明的道理世界，就是要知道所以然之故。他指引我明白自己必须怎么做。由所以然之故形成的所当然之则，我就获得了一份哲学上的坚定。从人文的角度来说，我们突现的是所当然之则，是应然论。所当然之则就是我们之间需要相互忍耐，需要宽容，需要秉一份公心，执一份忠恕之心，“推己及人，己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。我们还要把融融的礼乐文明当成一份文化的璀璨，我们要维护这份璀璨的人文世界。在伦理的层面上，都是应然之则。所以，儒教思考的问题是要恪守当然之则，“克己复礼”，所复之礼就是所当然之则，这是一种应然论。

当我对应然之则存在一种不满的时候，这种不满不是认为你说得不对，而是不满足于你发给我的信条和戒条。对这种戒条和信条进行沉思，即为什么一定要恪守这些所当然之则呢？这就要寻求所以然之故。如果不寻求所以然之故，就没办法在心里坚定地恪守所当然之则。关于这个问题，可以作一个引申的考察：譬如在思考中国文人的秉性的时候，我们往往把文人的这种秉性归结为对圣人的忠诚。比如说，中国人在道义面前可以“杀身成仁”、“视死如归”，这是圣人的所当然之则。但是真的处于生死之际，这种当然之则还能如此坚定吗？在毫厘的松动之间，就可以换来命运的变动，死和活完全决定于你在这几秒时间内的决定。这种生死之际，我们要建立这样的当然之则，如果没有骨子边里的哲学的坚定，恐怕不见得能成。

所以，在中国哲学的内部，隐含的东西大家都知道，但是不愿意挑明了的问题。那就是：在我们不向圣人的权威挑战的时候，我们从来没有放松过对于圣人的怀疑。所以说，小程子能够越过孔子语录，在梦中拈出天理二字，认为比孔圣人的“仁”还重要，比孟子的“义”还重要。这是因为他找到了一个比孔圣人更大的哲学立足点。换句话说，他找到了天理，就找到了一种比应然之则更本质的所以然之故。

这就是我为什么把我那小册子叫做本然论的原因，应然之所以然之故其实就是本然论。易理就是一种本然之理。当我们知道了中国哲学的特质的时候，我们不是把中国哲学推翻，而是对它再奠基、再诠释。中国的哲学始之于孔子，这没问题。如果没有孔子，我们不知道中国哲学会成为什么样子。但是我们要知道，孔子儒学之所以成为儒学的根性才是中国哲学的真根性。圣人决定中国哲学，这不容怀疑，但是决定中国文化出圣人的文化根性，才更需要我们去寻找。这也就是中国哲学为什么没有走希腊哲学的道路的根本规定性。如果走上希腊哲学的路，它产生的圣人应该是柏拉图；中国哲学也没有走上印度哲学的路，如果中国哲学和印度哲学一样，那它产生的圣人应该是释迦牟尼。但都不是，中国文化产生的圣人是孔圣人。

这样的话，我们对于中国哲学的沉思，就落到了本然论和应然论之间关系的沉思。也就是说，什么样的一种本然状态导致了在中国的先秦形成了以孔圣人这样的特例为核心的应然文化。在孔圣人往后的哲学中，孔圣人的语录就相当于西方哲学的圣经：哲学家遇到困难的时候，就可以搬出圣人的语录，举着圣人的旗帜往前走。就像西方的哲学，一遇到不可解决的困难，就看一看上帝的光芒，从上帝的口袋里边偷一蓬普罗米修斯之火，点亮智慧。但是，即便是孔子哲学产生以后，中国哲学的特质也不是儒学一枝独秀。这样的话，我们还肩负着要寻找能够把中国哲学的文化系统生成出来，又具有自己的文化根性的东西。于是，我在寻找过程中找到了易。没有易就没有孔子，没有易就没有中国文

化。

朱熹也把中国文化的根性归结于易，把易理当成是反驳佛理的最有力的思想工具。易理就是天理，当画这个等号的时候，这说明他们赋予了易一个十分坚定的为哲学核心问题奠基的使命。天理就是易理，看小程子的《伊川易传》，满篇都是。到后来的朱熹、王船山，都是围绕着易展开体系。中国的哲学没有易，根本不可设想。我的意思是，如果中国哲学没有易，孔圣人将变成中国文化的一个非常脆弱的符号。在中西文化的对峙过程中，出现了两次“砸烂孔家店”的运动，分别在“五四”和“文革”期间。谁砸的？是西方的理性或者科学。“赛先生”变成了中国文化的照妖镜，在这面镜子面前，孔家店是个坏店。之所以“五四”和“文革”期间都要砸烂“孔家店”，原因何在？原因就在于中国人越来越不相信自己的哲学，而相信西方的科学。因此，我们不但要知道孔圣人后面有一个本然论的说理体系，还要知道这个说理体系跟西方的科学有何差别。

§ 3 国故与新知

因此，我经常这么说，中国文化的系统，总要实现一种被动的国故新知。

中国自身的文化系统发展到魏晋，由于印度的佛学的引进，中国文化就不单纯了。从后汉到唐，一直到宋初，才出现了一批文人，要在佛学面前对国故进行新知的探索，要给出中国文化系统新的解释系统，因为要回应佛学。中印文化的冲突一定要在哲学上给出一个根本的解答，这就出现了北宋五子和宋明理学。宋明理学要完成的一个任务就是面对印度的佛学，给出一个响当当的答案：什么叫中国哲学？

鸦片战争过了一百多年，我们恰好是处于北宋元年的状态下。我一直说，我们对中国哲学的研究肩负着一份使命，我们要

做北宋理学家的优秀学生。因为他们在印度佛学面前，给出了一份虽然不十分完好，但是却能说过去的答卷。他们告诉了印度和尚什么叫中国哲学，中国哲学就是理学，这是他们的答案。时至今日，我们面对西方的科学，需要给出一个答案，什么叫中国哲学？这是我们要被动阐发的，我们某种意义上确是在构筑一种新的理学，实际上也就是新的中国哲学。当我们要深切地回答中国哲学的性质的时候，一定要回到易理，这就是我本人为什么要把学术研究的热情放到易哲学史上的原因。如果对这个问题解答不好，我们对于中国哲学性质的认定，就不可能给出一份完满的答卷。

§ 4 “以易为宗”

我们先从儒的角度谈中国哲学跟易的相关性。中国哲学跟西方哲学不一样，它有一个宗派的说法。从宗派的角度来说，以孔圣人为首的儒学内部系统大约有三条道。孔孟之道；在儒学内部系统，跟孟子对立的孔荀之道；到了两汉之际，又出了一个大儒：扬雄，这在儒学内部生出了一条孔扬之道。孔扬之道往往被中国哲学家的研究所漠视，但实际上，孔扬之道恰好是揭开了玄学的序幕，同时开启了宋明理学。扬雄的思想核心，直截了当地把孔子的学术奠基在了易理上。孔孟之道把孔子的学说奠基在人心，这也就开启了心学之路；荀子和孟子之间的根本对立是在于他们的奠基不同。荀子批评孟子“蔽于人而不知天”，实际上，荀子的体系就是奠基在天上，他的天论是核心的基础。天理如何脱落成礼，这是荀子最为关心的。因此也可以说，荀子的理论体系奠基在礼上。扬雄比荀子又进了一步，直接把孔子的学说奠基在易理上。扬雄的著作并不多，但是两部哲学著作都很重要：一部是《法言》，仿着《论语》作《法言》，他直接以孔子第二的口气描着论语的格式作《法言》；另一部是仿着《周易》作《太

玄》。这两部著作把扬雄的心理和学术抱负暴露得清楚无疑，他要把孔子学说直接奠基到易理上。《太玄》出，才有了魏晋玄学的递进，因为有了扬雄把儒家的核心学说奠基在易理的太玄体系上，才给了魏晋玄学家以极大的鼓舞。玄学家们要把儒道两个体系变成一个体系，他们要把道家的至人和儒家的圣人变成一个人，他们要把儒家的伦理当中的天理比照着重道家的自然之所以成为自然的纯粹的本然之理进行一个穿透，这才出现了王弼的圣人论。何晏以为圣人该是道家所讲的仙人，不吃不喝，不食人间烟火，脱离人间的人呢。王弼很坦然地说：圣人乃是“应物而不累于物”的人。这也就意味着道家的圣人和儒家的圣人的区别仅只在于：是在世中还是在世外。道学的始祖是老子，老子是在跟孔子论战当中形成的学问。而道学谈的是天，更多的是站在本然之理的角度；儒是站在应然的人文角度。他们之间的论战原本是道和儒之间的论战，自荀子和扬雄之后，变成了儒学内部的论战。如果没有儒学内部的论战，儒道的融合是不可想象的。

王弼在学说上是把儒道融合在一起的第一人。他的第一个界定就是界定圣人：圣人应物而不累于物。不累于物是儒家的圣人和道家至人共同的品行，孔子和老子都有这份情操。正是因为有这样一种对于儒道两家的认识、应然论和本然论之间的关系、把儒道两家的分别演化以及在玄家当中形成的儒道两家的融合变成了中国哲学的真问题。正是在这个意义上，中国哲学才定义成天人相与之际，天人之际才是中国哲学的一个真范畴。玄家把《论语》、《易经》、《老子》放在一起进行一以贯之的穿透性解释，形成玄学。自玄学的开创，就使得中国哲学的问题摆脱了儒道两家的对立，变成了以易为宗的说理体系和建立在以易为宗的本然基础之上的应然之理。没有否定孟子，也没有否定荀子，而是完成了儒道之间的逻辑连贯。

宋明理学的系统内部，就是要完成一次始之于孔子而入易，由易的本然论的思辨再植入人心、再还原孟子的逻辑历程。换句话说，孔孟之道是理家的目的圭臬，但是论证的道路走的是孔扬

和孔荀之道。孔荀之道要把孔子的儒学莫基于“礼”乃至于“天”；孔扬之道要把孔子的儒学莫基在易。而莫基于易之后的孔子之学又变成了完备的、不再受荀子所批判的孔孟之道。始之于孔，达之于孟，使孔、易、孟又完成了一个逻辑连贯，宋明理学在儒学系统内部做了这么一件事。

这是从目的上说的。在方法上，因为要关注易，所以一定要进入到孔扬之道。进入孔扬之道就意味着他们必须要接受玄学家们的学术情结。我经常说，宋明理学家们很不诚实，“入其室，而操其戈；掘其墓，而盗其珠”。仔细地读一读张载的《太和》，你就会感觉到这和郭象的独化论有多么地相似。理学家在孔孟之间完成穿透。孟子的学说有很多逻辑上的漏洞，孔孟之间的问题要用易里边的逻辑材料把漏洞给堵上，完成理学的逻辑连贯，把孟子的义理还原成天理。这是理学家的根本使命，也是中国哲学从本然之论向应然之论过渡的逻辑连贯。就像我讲的“士可杀，不可辱”，在生死之际、在利益面前能够有一种易理上的坚持，这个坚持就在于还原天理，如果没有天理，仁义之理就站不住脚。

从王弼、何晏、郭象到北宋三先生、北宋五子，无一不是把自己的理论学说莫基在对易理的重新阐释上。他们都是从对易理的重新阐释为基点，来构筑自己的天理结构。东铭天理，西铭人伦。这不仅只是张载一个人的情怀，他们所要共同……努力的是完成天人之际逻辑上的穿透。所以说，北宋的理学为什么又叫北宋的道学？说白了是北宋的易学。易哲学到了北宋，达到了一个巅峰。这实际上也从另一个角度确认，不管是儒学还是道学，如果不归宗于易理，这就说明还没进中国哲学的门。研究中国哲学，当你不进入易理的思量，实际上意味着你始终是在中国哲学的门外。

从孟到荀，从荀到扬，逐渐地递进有一个箭头的指向，这个箭头就是逐渐地离开了我们的人心，而进入天心、道心。人心与道心的关系要通过易完成一个逻辑连贯，而道心就是一个以易为

宗的逻辑思辨体。正是由于中国哲学不断地赋予易理以逻辑的意义和说理依据的意义，使得易就绝不是算命打卦之书，而带有哲学上逻辑规定性的意义。

二、“易哲学”及其发生学意义

§ 5 逻辑始终作为哲学的灵魂

如果我们把逻辑规定性的意义放在不同的文化背景下来思考的话，可以这么说，亚里士多德的逻辑对于西方哲学意味着什么，那么易理的逻辑对于中国哲学就意味着什么。当哲学不进入逻辑思辨的时候，实际上是在逻辑的门外徘徊，毕竟哲学是精密思维的产物。哲学的思维如果被认为是“公说公有理，婆说婆有理”，没有对错、没有精密的思辨，那我觉得这不叫哲学。哲学一定是一个精密的思维体系，精密的思维体系必然逻辑化。

因此，我们就要把逻辑上升到一个比较本质又比较宽泛的概念上，逻辑并不只亚氏逻辑一家。西方的逻辑始之于亚里士多德，终结于胡塞尔的逻辑；中国哲学的逻辑是易的逻辑；印度的佛学，我没有深入研究，但据佛学家所说，因明逻辑在佛学当中起一个核心的作用。因此，每一门哲学，甚至包括宗教的基督教或佛教等，如果不能把天堂和人间的故事编圆，逻辑上说不通，他也就不能成其为宗教。人类思想所有的结果，只要紧密化，一定得符合逻辑。但逻辑和逻辑之间并不相通，易理就是中国哲学当中最有说理权威性的逻辑。哲学可能遵循不同的逻辑，但一定要按照自身的逻辑说理。中国哲学在说理的时候，一旦使用易理，它就带有逻辑上的最后的规定性。

儒道之间的矛盾要在易当中消解。儒道之间对立和矛盾的解

决始之于儒学内部进行的逻辑穿透，而这种逻辑的穿透有效地使用了道家的理论，并且在玄学那里，以超越于儒道两家之上的易为中介和媒体，使得儒道之间的界限消弭于中国哲学之内，甚至消解于儒学的成见之内。每个宋明理学家都标榜自己是个大儒，但是他们身上都淌着老庄的血。把中国哲学内部的儒道的分歧问题消弭的时候，他们只能够以易为他们公共的媒介。

我想说明的是，从中国哲学演绎的过程来说，反过来能证明易在中国哲学当中具有中国哲学源头兼说理模式终极性的意义和作用。它在中国哲学系统当中的地位，并不亚于西方哲学中的上帝。中国哲学没有上帝，但易理就是中国哲学当中的上帝。西方哲学一切都要诉诸本体，本体一定要诉诸上帝；中国哲学没有本体，因此就需要一种本质的本然之论，这个本然之论就是易论。并且在中国哲学的内部演化过程中，使中国哲学一切的分歧都消弭于易论之中，易在中国哲学当中就具有足够的宽容度。所以说，不管是道家还是儒家，对于易的赞美绝对没有差异。在易上边，中国哲学家没有分歧，易就是“弥纶天地之道，与天地准”、“放之而弥六合，退而卷藏于密”的“思之公器”，把易的适用范围几乎扩大到无限的范畴。

中国人把热情都放在了易上，易引申了中国哲学。“中国哲学之所以没有宗教，那是因为中国人太爱哲学”，冯先生这句话说得很经典。中国的宗教和西方的宗教并不一样，中国的宗教是以理为宗的教，而不是以至上神为宗的教。易实际上就变成了中国哲学消解掉彼岸世界的有力的思想武器。这在庄子哲学里边表现得非常独到，“天其运乎，地其处乎，日月其争于所乎。孰主张是，孰维纲是，孰居无事推而行事”。有没有人在幕后当导演？“天有四荒八极”，就这四荒八极本身自然而然形成了想象中的真宰之朕。所以说，道家的道还原了自然本身，自然本身的唯一特征就是自然，换句话说，没有真宰或者彼岸的上帝。这一哲学主题我称之为“由自然立太极”，它与“由太极立人极”的主题一起成为中国易哲学乃至整个哲学的根本主题。当中国的文化出现

问题的时候，需要超越的光芒照亮我们的时候，我们反而用易证明了我们不需要上帝的光芒，在超越与僭越之间坚定地划界，以不越雷池一步的姿态将自然还原成自然。当我们定义中国哲学的品质的时候，我们不得不说易理的存在帮了中国哲学很大的忙。中国哲学成为他自身而没有走其他哲学的路，就是因为易。如果没有易，中国哲学不会朝着中国哲学走过的路子去走。

§ 6 《易》的历史意义的发生学问题

我们把易哲学作中国哲学的逻辑之根来进行思考。这样的话，就需要对易的历史意义上的发生和哲学性质上的发生有一个了解。

从易的历史意义上来说，这是文化的问题，这涉及我们对于中国文化的综合思考。用胡塞尔的话来说，“任何思想的操作，我们都要奠基到前思想的生活世界当中去。”现实的生活世界当中，人跟人之间能构成公共性的一个核心的载体就是语言，如果脱离开语言，我们没有办法谈思想。

但同时，任何一个非自然语言的发生都是跟公共思想的发生同步的。比如说，人类的语言就千差万别，而人类的语言当中，能够生成哲学的语言又比纯粹的日常生活交往的语言更具有思想性。有些土著民族也有语言，他们的语言基本就用于日用、情感的宣泄，可能都不需要文字。这样的语言就是低级版本的语言，它为生存服务。用这个方式来推理，动物也具有语言，比如他们的预警系统。我们不能不说人类的文明是脱胎于动物世界的，我们的祖先经历了漫长的动物化生存的日月。从动物化的生存上升到用思想凝结出一套高级交流语言，这是一个文化史上巨大的跨越。因此，当我们用这样的史学观去思考历史的时候，我们就会觉得语言的生成是人类的大事。而实际上，语言的多样性又使我们知道，不同文明的形成过程中，他们语言的发生方式都有所

不同。

当以易为主题，使我们进行史学思考的时候，我们又发现了一个怪现象，这就是中国文化的独特性。这种独特性在于，我们没有办法把易的发生和语言的发生截然断开。这是一个很复杂的过程。我们从历史的角度来看以及从现有的考古发现看，传说中的三皇五帝时期，也不能够超越公元前的一万两千年的界限，而公元前的一万两千年又恰好是冰河季的结束。这就是所谓的洪荒之年，沧海桑田。四川盆地原先是海，辽宁的朝阳原先是临海的地方。朝阳，在某种意义上是中国文化的一个很早的轴心，它的文明可以上溯到公元前五六千年，这就相当于黄帝时期。我们又从朝阳的牛河梁出土的文物来看，那是在公元前五千年，牛河梁文明和红山文化大体上相当于颛顼帝时期。颛顼帝在古史里有很多记载，《史记》和《国语》都有记载。如《国语·楚语》里边记载的颛顼帝的“绝地天通”。在楚语的记载里，所谓的“绝地天通”是说这样的一种情况，有这么一群特殊的人，他们清心寡欲、心怀大公、心灵纯洁、万般不扰，他们的所思所想都和天地共融，这样的话，他们的思想就很容易和天地世界融为一体，因此就形成了与天地合一，这样就可以对天地以外的规定性先知先觉，就可以造福于人类。这种人就叫做“巫”，“绝地天通者为巫”。

在颛顼帝的时候，形成这样一种局面，原先只有国王才能拥有行使巫的职能的权利，因为文化当中的国王不像丛林文化中以武力为尚的国王。中国的文化有极特殊的地方，中国的社会是文化先行，而文化是以沟通天地先行。大家去辽宁博物馆去看一看，在牛河梁挖出了二三十个大巫的陵墓，这些人都是沟通天地的大巫，这是有史实记载的，我们就更有了新的认识。在一个氏族部落里，方圆几百里只有一个巫，要沟通天地只能请教巫，巫专司其职，而公共的社会要通过一个仪式来完成沟通天地的活动。

但随着巫文明的演化发展，人心也随着变动，原本成巫需要

很多条件，首先生理上有那种禀赋，还得清心寡欲、大公无私等很多限制。而到了颛顼帝的时候，宗教已经很驳杂了，出现了“夫人做享，家为巫史”的局面，这实际上是宗教自身出了“春秋之乱”。在宗教内部，不是宗教之法定之人来做宗教的事，这种行为就是僭越。供奉上苍不是个人的行为，而得到国庙中去，并且是不应该有家庙的。所以说，“夫人做享，家为巫史”，宗教内部系统就乱套了。

颛顼帝把所有的土巫和土史们的权利都给收回来了，所有的活动必须按照国家的典章办事。所以在那个时候，国家设巫，国家设史，国有国宰。在由天及人的文化独立往前推进的过程当中，国家的格局就被逐渐地定下来了。一直到清朝，还管总理叫宰相。礼自庙生，礼乐文明是庙里边的事，包括里边的乐、器、享，都带有天人沟通的意义。礼乐文明终究脱不开中国巫文化的大背景，因为中国的文化就是从这样的文化系统当中派生出来的。如果中国的文化脱离开巫祝文明，那是难以想象的。从我带有个人情趣去整理的牛河梁考古资料来看，颛顼帝的“绝地天通”在历史上应该是件大事。给大家举个例子，我们去牛河梁，以牛河梁的二三十个大的巫冢的挖掘地为圆心，以五十公里为半径，画一块地以作祭祀圣地。在这个圆的西面是赤峰——先期红山文化的代表，红山文化和牛河梁是有差别的。在牛河梁文明当中，大巫死后，用的都是石棺石板，不用墓，这跟墨子所记载的上古尚俭的记载是一致的。实际上，牛河梁比墨子记载的还过分。墨子只是说明了先人尚俭，死了以后用棺不用槨，棺槨是后来皇帝奢侈的表现，上古帝死了以后有棺无槨，就把坟埋在田头，坟边画个记号，在坟的旁边不种田，仅此而已。我们去牛河梁一看，确实如此。棺用的是石棺，棺内“惟玉为葬”。

牛河梁遗址的发现，是考古学界惊天动地的大事。同时对我们来说，绝对能让我们心潮澎湃，起码我们对文化古史系统的好多地方能够打通了。我所关注的东西，牛河梁给我提供了很好的史学参照。如大巫身上所带的器物全部是神器——原始神器，这

种神器在周礼当中演变成圭、珏、璋、璧、琮等等。礼器从石器到玉器到铜器，这是一部完整的上古神器史。在石器时代，玉器为神器，咱们这儿的新乐遗址可能就是一个琢磨玉器的工厂。一件玉神器在原始的工作条件下，需要一个熟练的工人花上十年的时间，是磨出来的。牛河梁的陪葬只有这种玉器，这种真物现在在辽宁省博物馆就能够看到。牛河梁文明和赤峰红山文明之间形成了一个截然相反的界限，在牛河梁的方圆百里之内，除了这几个巫的墓以外，别无那个时代的生活迹象，这方圆百里之内没有居住。这就是说，经过“绝地天通”以后，“夫人做享，家为巫史”这种情况已经不再有了，如果要沟通天地，以一个周期一次聚会，大家从百十里以外都到庙里来，在《商礼》和《周礼》中称为“郊礼”和“禘礼”等。看屈原的《楚辞》当中所描绘的，那是显而易见的巫文化的文化再现，屈原的《楚辞》所记载的原型可能就是牛河梁。

如果从氏族部落的角度来说，颛顼的这一支我们可以断定为先商，商的最原始的老老家就在牛河梁。夏、商、周是在中国平行发生的三个典型部族，另外两个部族的历史远没有商这个部族的历史由于牛河梁的出土而变得这么清晰。而且巫文明的连带关系也就十分清楚了，商文明的玉器和牛河梁的玉器一脉相承。

这段史料作为我们的学术背景来说，弥足珍贵。它使得我们具有坚定的理论自信，把历史事实的发生和思想的发生放心地贴在一起，坚定我们对于文明的这种信念：巫文化确实存在过；颛顼帝的“绝地天通”确实发生过；而且很可能就发生在牛河梁。也许作为史实的结论不对，因为如果在别处发现同样大规模的、并且同样是意义深刻的历史文化遗存的话，那么这种言之凿凿的结论就可能沦为笑柄。但在文化意义上不会犯错。也许还有遗址我们还没挖掘出来，但是由这一个遗址，我们可见一斑。

以沟通天地为核心的巫文化，某种意义上比中国的经济文化的发展更先。张光直先生也是这么认为的。他的意思是，中国的文明与别的文明演变不同的地方就在于：别的文明确实是按马克

思所说的那样，经济的发展在先，文明的发展紧跟在后。但中国人只要解决了温饱问题，所构筑的文明就是沟通天地，这也就决定了中国文化的发生，也决定了中国文字的发生。

§ 7 《易》的哲学意义的发生学问题

至于文字的发生，在牛河梁的文明里边没有看到一个字，这也就是说，我们不能把文字发生的上限放到这儿。但文字发生的下限我们知道，就是在商代的武丁时期。在河南的安阳，殷墟的陈列也着实使人震撼：那是殷王朝的一个庙冢，有庙、有冢、有器物、有甲骨。因此在武丁时期出现甲骨文，这是毫无疑问的，而且系统很广泛，不是粗糙的文字系统。并且甲骨文本身与祭祀和巫祝文明息息相关。甲骨之占叫卜，安阳的甲骨大部分是一般的卜骨，最原汁原味的卜是龟卜。灼烧龟壳裂出来的纹才叫文。纹和兆是一致的，兆就是龟壳上裂出来的纹。

所以说，最早的文字就是龟壳上裂出来的纹。一个完整的乌龟壳上形成的纹叫文，不同的文拼在一起叫字。因此，中国文字的形成始之于龟卜，而龟卜是巫文明的一个特性。这也就意味着文字至晚产生于巫文明的晚期。文字的发生时期大体上是在以武丁时期上下划一个范围之中。武丁时期大约是在公元前两千年，公元前一千两百年，就是在殷周嬗代之际，而我们知道，《周易》的真正成书就是在殷周之际。但是它的前身历史久远，它始之于巫祝文明。而安阳甲骨出土的意义在于，中国文字的发生和中国巫文化的发生恰好就是在于以甲骨文为核心，形成了一种立体的交叉。甲骨文是卜筮之文，跟巫文化联系在一起，而巫文化的核心又上溯于颛顼帝的“绝地天通”，这都是一脉相承连贯的。

安阳是殷商文明，牛河梁是先商文明。这一段时期的巫文明和中国文化发生的交合的发现，使我们就能够为中国文化的发生粗略定性。以文为基、以字（文与文之间的相配谓字）为用，这

可能就是中国早期的文字发生史的真貌。在中国文字的发生系统里，我们同时还能够设想，与甲骨文同时或之后，另一个古史的记载我们也得承认：“仓颉造字”。仓颉应该是一个委员会而不是一个人。他们使得文字系统变成带有偏旁部首的、带有寓意的意向性延伸的完整的脉系。中国文字到了仓颉这儿，才被系统化。

其实中国文字当中就包含思想，汉字本身就注入了中国人的思想方式。这也就是说，中国的思想只能在中国的文字当中产生。中国文字的核心不是文而是字，文作为字的构成要素。因此，文与文之间的匹配，结构的匹配性，局部构成整体的构成性，就基本上锁定了我们中国人的系统化的整体思维。所谓系统化的整体思维是一个局部和一个局部怎么构成一个整体的思维。我们看看我们的汉字，看看由偏旁部首形成的偏旁集，一个偏旁就是一个维度，中国的文字是按照维度走，其构成的是文字树，字和字之间真正的差异在偏旁上，一看偏旁就知道字的属。同一偏旁的字表明的东西的差异也小。我们的汉字如果抻在一块，那是一个树；但是我们按照偏旁把这个树字给展开，它还是能“放之而弥六合”。

大家可能觉得我讲的毫不相干，但是如果说周易的卦爻就是字呢？中国文字的前述形成方式注定就把我们称之为易理的思想模式包含在文字系统当中。汉字系统的格局包含着我们中国文化系统当中的很深的文化寓意，也就是我们的思维方式。特别是我指出来的整体与局部的关系，它隐含在其中。在这个意义上，我用这样一种方式来陈述易的发生学的旨趣：我们看到的甲骨文有几万个字，文字太多。我们能不能把它逻辑化，用一种最小的组合把万事万物的本质性的区分表现出来？中国文字的偏旁是带有无数性的，但我能不能就用六个偏旁呢？不同的偏旁就用阴和阳，我让这个组合构成一个既标准严密又能够跟汉字的功能相一致的符号文字系统。这个符号集合就只容纳六十四个字，但我用这六十四个字来说明六十四个系统的指向。这样的话，就使得我能够把我任何关注的东西都装到这里边。同时，这也是极为有限

的思考方式，我的一切关于思想的思考不去通过别的汉字去完成，而是通过一个字的构成方式去完成。这个符号系统就是卦，它的文化寓意和它能够引申出来的思维方式的指向以及逻辑指向，尽管不能一目了然，但它的内涵还是巫文化的，是哲理化的巫文化。通过这种文字来哲理化地表现我们的思想系统，这在文化发生的意义上是确然的。

当我们明确了这个问题之后，我们的易哲学研究就能找到根，我们能从语言发生的角度和逻辑发生的角度把含义赋予给它。当赋予这个含义以后，能够在这样的问题之上构造一个独特的解释系统，这个解释系统是真实奏效的。如果一个语言的思辨系统不真实奏效，那根本就不可能流传那么久。也就是说，易不光只是用来打卦算命的，它一定得包含着中国思想文化的根。按我的说法，把这个根跟中国文字的发生一体化了，易就是中国的一套文字，它的功能与汉语文字的功能具有同等的解释效力。它跟汉字不同的是，它更精确、有限、简易、简单，同时它寓意深刻，所有关于理论的规定性的东西都不会在这套文字系统当中丢失，它能够包含我们文字所能做的一切。

当我们明确了这一点，易在中国哲学地位如此之高的谜底就揭开了。我们如此热爱易，就如爱我们的方块文字是一样的。我们热爱我们的文字，热爱我们的思维方式。如果易这个符号是周公凝练出来的，那么，周公的这个造字委员会比仓颉的造字委员会还要伟大。

汉字文字系统可以用于百姓的日用，易的这套文字系统可以专门地用来给我们进行说理。这样我们就把先秦哲学的产生追源于易，易生成了中国哲学的胚胎，这个问题我们就基本解释清楚了。也解释清了中国的文化为什么从巫文化当中嬗变而出，变成了反对巫文化的哲学。对于巫文化，我们毕竟不知其所以然，但是在易理当中，我们要让原先由神性所决定的东西变成一个本然世界。我们赋予了它另一种哲学功能，要让它究问然之所以然。而巫文化并不究问，巫文化也不可能究问然之所以然。而我们这

套文字生成了以后，我们要向这套符号系统索要然之所以然的思想规范，易理构成了中国哲学思想的奠基，中国哲学的根就在这儿。它是语言，它是文字，它是一般形式化了的文字，就由六个偏旁构成，就组成六十四个字，然而却能够“放之而弥六合，退而卷藏于密”。就基本的东西而言，它有这样一种逻辑生成的功能。

回观任何一个文明系统，都不曾经历中国文明这样的过程。也许跟巫文化相近的文明不少，但是中国的巫文明经过自身的打造，却打造成了这样一种精密化的符号系统。然后这个符号系统出现以后，人们对于巫文明就不那么热爱，而转过来热爱面向这套符号系统自身的然之所以然的究问，并且把它赋予为天理，这是中国文化当中很独特的现象。这种独特性，别的文化并未经历。中国文明的这种经历就决定了中国哲学按照中国哲学自己规定的路走下去，没有走到基督教神学，也没有走到对神界的向往。它成了一种自我规划自我世界、自我谋求自我超越但不对自然形成僭越的人文思想系统。

三、“巫性”与“理性”的共生与分离

§ 8 理性对巫性的祛除

今天想跟大家讨论这样一个题目，也是一个实实在在的对待中国哲学的大问题，这个问题就是巫性和理性的共生和分离。它标志着中国哲学的走向。

易在中国哲学的系统内部，不管是儒还是道，都在实质上被尊奉为“群经之首，六艺之源”。因此，易在中国两千五百多年往后的传播过程当中的地位是显而易见的，不需要我们去研究就能够确认。易所包括或逻辑统摄的中国文化本身是从巫性文化中脱胎出来的，它的另一面就是巫性的文化在一个特定的历史条件下完成了一次理性的宗教改革。这次理性的宗教改革使得巫性在保留着自身的一些东西的前提下，又脱胎成了一个纯粹意义上的理性体系。而这种纯粹的理性基本包含了中国文化和中国哲学的基因。

对巫性的祛除经历了两次大的历史过程：一次发生于殷周之际，另一次发生于东周春秋之际。也就是说，以殷周嬗递为一个历史的交接，完成了中国文化本身第一次的祛巫化过程。在中国文化的发生学的意义上要把它理解为巫性的祛除和理性的树立这个统一的过程，易本身实际上就是从巫当中立太极的过程所立出来的。太极的立是易哲学的大问题，太极的思想绝不是巫的思想，而巫的思想蕴涵着某种太极思想的萌芽。太极的思想是承上

启下的，在上可以与巫文化对话，对下直接开启着哲学化的解释世界的一种方式。理性从巫性嬗变而出的第一个大环节就是立太极的过程。

巫性向理性嬗变分成两段：第一段是由自然立太极，第二段是由太极立人极。孔子儒学就是由太极立人极这个命题当中勃发而出的，儒学的主题就是“由太极而立人极”，这不是孔子的话，也不是孟子的话，是我们为宋儒周敦颐的《太极图说》概括出来的话。但这句话实际上很好地把中国儒学的根性说清楚了，所有的关于人极的立都是由太极立的，而太极的理就是易理。易理脱胎的过程，往前追，我们就得知道它跟巫术的理性之间是什么样的关系。中国哲学的自然发生过程和逻辑内在过程，似乎有两个清晰的界限，由自然立太极和由太极立人极。但这两个过程都存在着巫性和理性之间的共生、剥离，存在着理性战胜巫性或者巫性的重新反扑的复杂环节。前一讲我们在处理易哲学的发生问题时已经触及了立太极的主题，在此，我们将之提升成独立问题来加以研究。

具体地说，殷周之际所发生的嬗递过程包含着政体嬗递和文化嬗递两方面。在“周革殷命”这个过程当中，文王和周公强行地推动了一次“文化大革命”。这次“文化大革命”的内容就是要把属于殷文化特质的东西去掉，立周文化自己本身。这场文化的革命导致的结果就是对于殷文化当中的很多东西都采取了一次彻底的祛除。

首先是周礼对殷礼的革命。我们从礼器、器物和文献等方面，都能看到周文化对于殷文化采取了一种文化隔离的措施，而更主要的是表现在对殷代天命哲学的批判上。我们在《周书·泰誓》里边可以看得很清楚，周王对殷的遗老说得干脆利落：为什么你们殷会败亡，败就败在总觉得老天在保佑你们，老天保佑你们不是保佑殷的王朝，而是保佑你们祖宗的德性，现在你们的纣王没有德性，德性已经转到了周，因此上帝开始保佑周了。所以，你们的天命观要改变。

殷人的天命观，就其安阳小屯出土的甲骨文所代表的东西看，是包罗万象、事无巨细的。殷人把占卜当成日常生活当中不可或缺的东西。殷周嬗代之际，把以祛天命或者重新赋予天命以新的内涵为主要宗旨的文化革命运动，和对于殷文化的种种改革的运动连在了一起。比如说，殷人用的玉器、铜器都比周人的要好，而周人以为玉质、铜质本身并不重要，重要的是他们所代表的文化含义。因此可以这么说，周人所崇尚的是它的符号价值而不是物的价值。所以，在这样的一种改革过程当中，符号性、精神性、意义性和自觉的文化的彰显性，在周文化当中以超出殷文化数倍的方式张扬开来。立太极本身的理性彰显也在其中。

所以说，在以易为核心的中国文化的嬗递过程中，殷周之际这个时间段非常重要。诗从周开始，周礼从周开始，这都跟现实的政治生活紧紧相连。而唯一一个直接与我们的思想方式和精神生活相连的就是易。我们可以设想，在殷或者更早，易的前身当然是一些大巫的工作手册，并不是所有人都可以碰到的。从颡项帝的绝地天通为有史实记载的开端，就不让它变成平民文化的一部分，甚至不让它成为精英文化的一部分，仅只把它秘藏为王的文化的一部分：王的文化是沟通天地的。

你们看张光直的书中的论述，指出在中国的早期文化当中，中国社会的管理是由两个部落轮流管理，王位的相传是隔辈相传。（《商王庙号新考》）。巫代表的是一种文化制度和管理制度，王代表的是权威。一国之王有至高无上的权威，但真正的治理是由宰相来完成的，宰相治国而不是国王直接治国。在纯粹精神化的文化制度之外，巫是这样诸多性质的合一：首先是宰相，其二是史，其三是医，还有天官和农官等。这些日常的工作都由巫来完成，巫这个冢宰的地位绝不亚于王。王和宰都是隔代承袭的，而两个轮流管理的部落祖祖辈辈连亲。

我说这个问题是想告诉大家巫本身的不可轻视性是什么。巫在精神文化形态上始之于天人沟通、天地沟通。受西方科学理性思潮的影响，我们很自觉地从理性的角度认为，巫的精神文化性

可以当然地遭到拒绝和排斥，因为它是非理性的。这个问题本身就有很大的误区，但在此我们不深入讨论。但巫的正常的政治管理完全需要理性支撑于其中的。比如当一个宰相治理一个氏族部落，他虽然可以拿上天说教，但是不能仅仅拿上天来说教，那是管理不了一个部落的。因此，巫的精神旨趣是纵向地沟通天地，但他面向横向的现实，面向于社会的管理，他要以理性为宗旨。同时，他又是一个历史社会的认知主体，是一个掌史。老子的祖先就是掌史，而从这个里边又分出来礼官，孔子就是礼官之后。

而礼乐文明是周的一大特色，殷礼当然神圣，但是殷礼基本上都是对天的，殷礼主要是在沟通天地的意义上。周礼包含法，就变成了周代的一部社会化的法则。

我们一旦进入到历史学的范畴当中，就能够很明确地知道这些史实在文化发生过程中扮演的核心角色。同时，随着现代考古学和历史学的进步和进展，我们对这幅画面勾勒得就更清楚了。上个百年的当代中国学术，史学实际上是进展最优秀的学问，而发展得最差的就是哲学。如果我们对于我们的时代没有一个透彻的认识，如果我们不知道上一百年哲学犯了什么大错，我们还希冀能够在哲学领域作出什么样的贡献呢？因此，哲学的研究应该向史学研究看齐。反过来说，我所讲的这些内容，包含着哲学里边很深的东西。但是非常遗憾的是，中国的哲学家主流对这个问题视而不见，这些关于发生学的很多成果反而都是史学家贡献的。

我截取这样的一个内容，是想告诉大家一个于我们的哲学来说带有结论性的内容：巫不能作单一的甚至是简单化的理解。当我们理解巫性的时候，如果不能理解中国医学的、医理的医性，不能理解中国史学特征及史学对社会考察方式的史性，不能考察中国政治制度的制度性，不能考察中国文化发生的文化性，那么，我们对于巫作的论断是武断的。

这种真正的纵向的精神旨趣和横向的社会旨趣要有一种贯通性。司马迁做了一个精辟的概括，巫的精神性本身是“究天人之

际”，巫的社会性一面是“通古今之变”。如果我们把“究天人之际”和“通古今之变”当成中国哲学的真问题，当成易哲学的基本问题，那么回过头来，我们得用理性来审视这个判定是否正确。我们的确需要回到史学家给我们提供的真实的历史构成当中去，我们需要真实地看一看在巫文化最为发达的时候，这些大巫的日常生活究竟是在干什么？我们就会知道，他们是在究天人之际，在这一点上，他们表现出了无限的虔诚；同时在通古今之变这一点上，手段十分高超。这也是为什么继孔子以后，把三代认为是最优秀的时代，厚古薄今。如果这些问题不进入到史学的内容去考察，我们就很容易犯一些极低级的错误，这也是我们这代学者特别要避免的。因此，当我们把巫的本性定为“究天人之际，通古今之变”，并对这两个维度进行一个综合考察的时候，我们实际上就已经知道，易的哲学本性当中的一部分的理性就孕育在巫性当中。巫性是一种不彻底的理性，但它并不胡来。

因此，立太极是一个很复杂的问题，如果细分的话，我们的课题又得分成两部分，前太极是一个什么样的世界？后太极又是一个什么样的世界。这就是我们对于殷周之际的易哲学的发展立下的两个课题。易里边一开始没有人，易里边只有太极，易的太极怎么能够在巫文化当中立出来，的确需要我们认真思量。

§ 9 对巫的精神旨趣所蕴涵的逻辑 主题的哲学界定

如果说巫文化本身值得我们考察，前太极阶段和立太极阶段之间是理性文化和巫文化共生的一个时段，那么我们就有必要跟进到真实的巫的精神生活的本质层面。平心静气地说，大巫们对天地是很虔诚的。就在这种虔诚本身当中，他们建立了一种思想方式。我们或可通过哲思与史实并重的方法，提升出大巫们要关切或研究的问题在哲学实质上是什么。

我们首先从“俗”的一面切近巫的精神生活。我们或问：巫就算是求神问天，目的是什么？功利目的之外，精神目的是什么？精神目的之下，功利目的又是什么？这些大巫在当时可谓是权极一时。但是他们死了以后，有棺而无槨，里边除了生前佩戴的几件玉器之外，一件生活器物都没有带到那个世界去。这是一种高风亮节，这跟后来的中国皇帝的穷奢极欲的葬礼是截然相反的。这是牛河梁先商墓给我们的最大的启示，这对我们的历史研究尤其是哲学思想史的历史研究极为重要。巫性神圣不可侵犯，他们的那份作为虔诚和真心的文化构筑者的姿态，我们不能否认。

深入到这些大巫的心灵深处，要想知道他们构筑这样一种既是精神的形态，又是文化的形态，又是现实的管理形态的几种形态合一的主轴在什么地方。这是一种将心比心的考察，史学给我们提供的材料到此为止，接下来就要靠思想史的“赅补”工作了。如果将心比心地设想，假如我是一个巫，我为什么要沟通天地呢？首先我得知道，我不沟通天地，我是什么？我认为这是哲学的一个大问题，就是当下性对我们来说意味着什么的问题。如果我是一个大巫，我就会进行如下的思想操作：当我不与天地沟通的时候，我就限止在当下性当中；我就有很多东西要么是能不能做判断，要么就会做错误的判断。现实地说，当下性就是我们所讲的局限性。孙子兵法说“知彼知己，百战不殆”，所谓的知彼知己就是把我的当下性冲破。我是当下的，彼是非当下的，当非当下于我来说与当下一样直白，这就可以百战不殆。所以说，当下性的冲破应该不只是我们今天哲学的迫切主题，也应该是人类从动物世界中一旦走出就要面临的第一问题。

如果没有对于当下性的冲破或对于当下性的超出，我们就不会在中国哲学里看到，早期的巫文化是想与天地沟通，把天地和我构成一个整体，将天、地、物、我形成一个共融的和谐形态。在西方哲学当中，元哲学问题的本质也是相仿的：超越当下。我们现代的哲学词汇叫超越性，所谓的超越性的根本所指就是超越

当下性。因此，在巫文化的讨论当中，我们就可以结合史实，把当代哲学其中的一个很迫切的元主题推至历史的思想境遇当中，鲜活地摆放在那里。就我们面临的问题的性质而言，巫和我们是同一的：即我们如何摆脱当下性的止限。在有限的当下性的视阈当中，我们看不到一些非当下的东西。因此，我们对于当下性要有一个超越。这是我讲的第一个大问题。在巫性当中，我们首先得平心静气地定义这一点，否则中国哲学从巫性当中出就没有理由。

第二点，在从当下性中超越出来的超越过程当中，超越之路往哪走？超越了以后会获得什么样的东西？“究天人之际，通古今之变”，这两个问题既不尽相同，在哲学上又本质相同，同一性在哪里？在于它们都是对于当下性的超出、对于超越性的寻求。不同的仅仅是它们的超越之路表现的形态不一样。

我们先讨论其中的一路，我们把巫和易当中最受人诟病的東西给拿出来，即“算命”。大家都知道，周易是算命的。越往低级处理解它就越是如此，而越往远古理解它也越是如此。回头反思一下，什么是算命呢？我们为什么要算命呢？算命的本质又在于哪儿呢？上节课我所讲的两个甲骨文：文和兆，它们都是跟算命紧紧相关的。于算命而言，兆指的是龟甲经过灼烧以后龟背上面呈现出来的纹路，就着这个纹路，我们就可以通过神性的翻转来告诉你命运的实质。而文是纹后边的命的显现，文的后边藏着一个质，质的显现表现为文。有何质就成何文，呈现的文就是质的显现。因此算命的本质可以说成是：从显现出来的象或文，可以抓住背后的本质。再理性化一些，就如同医家的望闻问切，这叫察症候。当把其中的神秘性部分给除掉以后，要突显的文化的本质是：所有呈现出来的文，背后都藏着质，质性就是命性，而呈现出来的东西，是通过一种反转反应了质的表征。“文质彬彬”是最初意义上的文质一体的互现。文所显的就是自然界的本质，世界就是一个文质彬彬的世界。文不离质，质不离文；观其文，察其质；有其文就有其质。所以我们才能够从文而入理，从文察

质。

文和质的关系——就“算命”系统而言——就是时间意义上的当下和非当下的关系。就其时间意义而言，算命的实质就是穿透时间的障碍，以当下为迹显，以非当下为质藏。迹显的后面反映出来的本质蕴藏在非当下之中。非当下质藏在这个当下世界中是否有一个显现，对它的肯定或否定的回答凸现出了巫文化的哲学实质。因此，超越之路的第一路要在时序上超越当下。所以，我们不能说巫不是算命的；而是说，这个算命体系背后的哲学基础是明晰的。

同时，再放大一点，为什么要“通古今之变”？如司马光所说，我们要以史为鉴，它是我们的一面镜子。在历史当中，当下与非当下恰好是对称着映现出未来。研究历史的目的是为了研究未来，也就是超越当下把握非当下。这样，我们就把历史的时序的延续性视做一个整体，我们处于这个整体的一个当下性当中，我们不能获得一种变换，把我们的肉身真实地置于非当下，但是我们要把非当下纳入到当下之迹显所能够统摄的范畴当中来。

这是大巫们脑子里的问题，又何尝不是当代哲学家脑子里的问题。所以，就其哲学的元问题而言，谋求当下性的超越性这个问题，是巫的精神系统当中蕴涵的真哲学问题。这是从时间意义上来说的。

从空间意义上来说，我们要向医家学习和询问。医家说：我的生命绝不是孤立的，天地之中的春夏秋冬这四时跟我就发生了直接的关系，甚至我的健康和生病就跟四季的关系相勾连。中国人的膳食跟西方人的不一样，西方人把所有的食物都换算成热量，生命被看成是一个孤立的能量交换系统。而中国人说时令当春，这个时候怎么样的进食才是健康的；而到了秋天，什么样的饮食又是健康的。包括我们在内的古今中国人，从来没有把我们的生命体孤立于我们所在的这个世界之外。因此，在空间意义上，一个有机体是另一个大的有机体的当下的构成部分，而不是可以和另一个有机体孤立开来的。

西方的科学不是这样，实验室就是要把物理现象和真实的自然世界彻底割裂开来。实验室物理谋求的目的，就是任何一个人在同样的条件下做同一个实验，任何时候都得出同一个结果。这显然与中国哲学所谋求的不一样。很多人说中国哲学有整体性、有整体性思维，整体性何在？整体性就在巫性本身当中。而整体性在当下当中的呈现，就是我刚才所讲征兆的另一路。医家对人的察症问诊就完全是冲破空间止限的。生命体不是孤悬于世界之外的，它的不独立性就在于在它的背后隐含着它作为另一个有机体的局部的意义的存在。这就是说，我们生命体和外部世界之间不能割断。道家的吐纳、导引、推拿都跟这相关。但任何一个有机体所在的另一个大有机体绝不止一个，有机体有诸多的层次。

因此，任何一个物都是一种场在的存在关系，它必然在某一一个场当中被规定，而不是自己规定自身。这是中国传统哲学的一个优秀的特质，而这个特质来源于巫性。正是由于场性构成空间意义上的整体性，如果超越当下，不沟通天地就行不通。所以说，巫的最大职能就是沟通天地。

从程序意义上说，程序是时空的综合。不是时间性，不是空间性。我们在上课，这是一个程序，你既然在这个班上上课，就意味着你不能逛商场，不能两在。当下性是这样被程序在场性规定的。超越当下性，程序是可以涵盖其中的。

我们把超越之路选择的问题设定为一个当下性的超越，且逻辑地指向他所在的有机体的完整。本质永远是整体性本质，整体性要么是时间意义上的整体性，比如瑞雪兆丰年，穿透时间；要么就是空间意义上的整体性，一个大的有机体当中，镶嵌于其中的小的有机体构成对大的有机体发挥什么作用。这是当下与非当下的认定方式上的中国哲学的两大特质，这实际上都包括在巫的文化当中。

§ 10 关于巫性的“神”

第三个问题是超越之路的神性。当讨论神性的时候，我们很容易把中国的巫文化跟西方基督教的上帝的设定相对比，这说明了我们的对于历史的无知。因为在西方的至上神意义上的彼岸世界，中国文化当中未曾有过。“神”字的甲骨文就是闪电，而闪电是天地沟通的信道。所谓天地鬼神，鬼神不是决定性的东西，而是共处于一个有机体其中的一个其他的存在物，你看不见，这叫神。或有人说上帝的“帝”在中国古代有至上神之义，这也是一种抛弃了文化背景的误解。“帝”的本字是“蒂”，是瓜蒂的“蒂”，脐带的“蒂”。蒂训为源头，瓜的源头是秧，跟母体的连结叫“蒂”，“蒂”代表着物所从出的源头。

巫性当中的神性，不是我们现在意义上的决定我们世界的上帝。在中国文化中，跟西方上帝观念相近的词，在庄子那才被造出来，就是“真宰”。但是作为批判的对象造出来的。因此，巫文化乃至整个中国文化中的神性，都不是在我们被一个东西所控制着这个意义上说的，而是说知与不知的不直接性。我与未知事物碰面的渠道把握不住，这叫神性。如《易传》所说：阴阳不测之谓神。质以文的方式呈现，而文的呈现的不直接性或会之以神。它不向所有人敞开，你不知道，但龟知道、蓍知道。“龟蓍通灵”就是在这个意义上说的。因此，当你认为把握不住文的时候，只有问龟和蓍草，它通过神性能够替代性解决这一点，使得呈现的东西变得直接。这一点是中国文化的神性，后来被理性所推翻。

或者说，于易而言，其哲理化所代表的思想情趣是旨在推翻筮卜所包含的灵性体系。这就突出了中国哲学的一个问题，我们说的立太极的过程不是把整个巫文化体系一棍子打死，而是把体系里边的筮卜结构视为非法。这才是我们所说的易从巫文化当中

嬗变出来，变成一个理性体系的最核心的标志。

对神性的打破是对“龟蓍通灵”这一前提的否定，而不是对于易的体系的否定。同时把“龟蓍通灵”否定了以后，易本身变成了一个理性的架构，由此而演变出易哲学本身。

§ 11 “卦”的发生逻辑

我上面所讲的这一段，是倾向于以一种常人的哲学理解来理解前太极的巫的精神世界和真实的生活世界。与中国文字的发生并行来看，它们是同时发生的。

这样的话，我们就会把文字发生当中的理性的注入和巫文化自身的形式化问题结合在一起。我们不知道殷周之际所形成的古本周易的卦画结构与更古旧的符号体系之间的变化在哪里。甚至对更古远的易卦结构的存在性，学界也是莫衷一是。就严格意义上的考古资料所能证明的内容来看，肯定存在资料毁阙的情况。按照《易传》来说，伏羲作八卦，文王重卦，周公作的卦辞。在考古学中实际上没有明确的资料来说明殷之前的卦就是三段或者六段。八卦体系和六十四卦体系，是高度形式化了的。而卦辞对于卦的说明是产生于殷周之际，这一点毫无疑义，因为在周易的卦辞当中指的事与殷周之际同时代的事是一致的。因此，成书的年代不可能早于殷周之际。

但八卦也好，六十四卦也罢，没有卦辞的时候也可以抽象地成立。比如，有字可以没字典，字典肯定在字之后。因此，卦体和卦辞之间可能不在同一时期产生。我们现在看到的是六段的卦体，按照孔子重卦的说法，还有三段的八卦体系。可是，我们马上可以问，存不存在扬雄的四段的卦体呢？其实，这跟易的实质都不违背。我在一些资料上看过，有一些被挖掘出来的竹简上有十三段的卦。也就是说，如果有十三段的可能，这也跟易传里边所说的一样，它跟上古的“结绳记事”有直接的相关性。绳子上

的每个结代表的是事件，而这些事件可能不是具体的事件，而是抽象的事件。比如，打了一个活结，表明在这个时候遭了一场大灾，你可以不知道是什么灾，但它是一个抽象的事件，它不是好事，只能以抽象的方式记下来。以意义的方式记下来，它的符号才有意义。

所以说，“结绳记事”又是另一套体系，这样的体系还包含着算筹。算筹是指运筹意义上说的，运筹意义上的算和算术意义上的算，自古就有别。前者往往写作“筭”。算术的精算是跟程序连在一起，算筹意义上的筭应该跟结绳记事连在一起，同时也跟易卦连在一起。

这提醒我们，卦当中的每一画是意义性的指谓，而不是具体符号所代表的事件本身的指谓。在指事的过程当中，一定得是范畴性的指事。范畴指事的过程当中一定包含着思想过程在其中。这种思想过程就意味着我们对于杂多的事物，往抽象的方面析取一组范畴，这个析取就是析理。说理方式和析理模式不一样，说理方式有赖于析理结构。析理模式更带有文化发生学的意味，而说理方式就是用这些范畴来说事。比如对人分类，最简单的分类是男女分类，各个民族都得分男女，这跟指代差不多，这是最没有歧义的。但中国的文化把人分成君子、小人。君子和小人这两个范畴由何而来？如果背后没有文化的背景在发挥作用，它能成立吗？对君子和小人这种分法能满意吗？孔子对这种分法就不是很满意，人不能一半是君子，一半是小人，有圣人、君子、狂狷、乡愿、小人，这是带有文化意义上分类的局面。也就是说，在给人分等的时候，就把析理的结构包含在其中，包含着一种文化的取义在其中。因此，当另一种文化来理解这种文化的时候，就有理解上的困境。圣人、君子、狂狷、乡愿、小人这种分法，如果没有中国文化的底蕴，就认识不到这种划分的原则，而实际上它遵循着严格的内在逻辑结构。看《论语》里边，圣人、君子、狂狷、乡愿、小人的区分，就是我刚才讲的文质之别所形成的对于人的分类的逻辑结构，是范畴上的结构。如果这种划分脱

离开了中国文化的背景，它怎么能成立呢？

尤其像对于易这样严格的说理结构，大家在赋予一种符号的范畴意义的时候，一定要深思。实际上，易哲学当中的前半段，即由自然立太极的主题研究，最复杂的内容就是如何还原卦和卦当中的每一个爻的符号的范畴所指。如果没有指谓的偏差，也就没有这两千年的争执不断的易哲学史。每一个易学家赋予爻和卦的范畴指谓的形式，既有一致性也有所分离，而这种分离就演变成了不同的易哲学。

这也就是说，易的这种语言能够不断地进行再生，人们可以用易理来阐释自己的理。就像王守仁所说的那样，“非我注六经，六经注我”，“六经注我”在易哲学当中表现得最为突出。每一个哲学家如果不能把自己的哲学放在一个坚实的逻辑的说理体系的基础之上，他当然就不配做一个严肃的哲学家。因为，哲学家的最核心的问题就是要自圆其说，因此说理体系一定要带有一种逻辑的连贯。但这种逻辑体系怎么构筑？西方的逻辑都要把自己的体系落实到亚里士多德的语境之下，但中国的哲学家都把自己的内在逻辑投置在易理上。当我们看到西方的哲学在谈逻辑的时候，是如何把自己的理论跟亚里士多德联系起来；我们就能够想象，中国的哲学家是如何把自己的体系与易连在一起。因为，在中国的哲学语境当中，唯有易才能充当逻辑载体。

同时，易非常好用，易的六画卦体，在范畴指谓的意义上，有可以被重新改造的可能。比如，孔子自己也造了一套重八卦的体系，有些能与原先的经辞解释符合，但有些也解释不了。程子和朱熹也都是这样，自己构造了自己的说理体系。最有趣的就是扬雄，干脆把卦体给改变了，通过新改造的卦体来阐释自己的逻辑体系。易理，说着容易，抽象的易理我们可以锁定，但是具体到每一个哲学家的易理结构上去，他们都不完全一样，每个人之间都有些许的差距。

§ 12 《易》的“形上”“形下”逻辑运思

通过这一段分析，拐到易从巫文化当中嬗变成理性结构的时候，理性的立意就必须在其中，这种理性的立意就是逻辑。如果在易的符号化的过程当中，把蓍卜体系祛除掉以后还能成立，如果没有一个内生的逻辑，这又显得荒唐。比如许慎编《说文解字》，《说文解字》一定要形成一个内生的逻辑结构。所谓逻辑，尤其是范畴意义上的逻辑，当然最重要的东西就是划界，逻辑的核心使命是划界，范畴逻辑的核心使命更是划界。当一种范畴体系尤其是一个符号性的范畴体系出现了的时候，如果没有内生的逻辑结构，实际上它就很难哲理化。汉字的结构在范畴归列上边，其实做得很妙，它把整个汉字理解为汉字树，实际上是以范畴不断锁定的方式来构造逻辑。

我讲了这点，是想讲两个问题。一个问题是立太极的易理是把巫性体系里边的哲理性的部分逻辑化或者是体系化，因为符号本身就带着体系。因此，这个体系如何形成一个不矛盾的内生逻辑，这就是对作易的人的一个考验。第二个，这也包含着我对中西哲学起点上的区别，就是逻辑生成指向方式的不同，用我们今天的话说，这两类逻辑方式走的是不同的道路。一种指向方式是范畴逻辑，另一种指向方式是分析逻辑，分析逻辑的最核心的内容是可构造性的逻辑。实际上，西方的文字和思想体系，都是从构造的角度来完成的，构造的方式是一种系列的连接方式，西方的语言就是如此。而构造的过程是一种不断地扩大自己的内涵，往外绕的过程。西方的哲学里边，概念论就是可构造的，理念论是必须站在上帝那里进行范畴划分的。因此，它涉及了以范畴逻辑的方式和以构造性的可解析的概念生成的方式的不一样的地方，概念性的方式总是以粘连式的方式来指事，而范畴性的方式总是以从全体开始向局部锁定的方式来完成。我为什么说需要

区分汉字体系和西语体系的不同之处？象形的方块文字的蕴涵当中就包含着从整体认定局部的范畴逻辑在其中。

范畴的逻辑和分析的逻辑，在中国的词汇里边要拈出两个词来，其实就有一个很好的区分，运用范畴逻辑的方式叫思；按照分析的逻辑，我们叫想。思和想的理路还是不同的，我们还得从字源的意义上来说。思的甲骨文意思是把我们的心当成一块整体的地，在上面打上井田，打上格子，划界，一个整体通过划界的方式来锁定的过程，我们就叫思。把整体的一变成多，并且在—当中去确认多的意味，我们就叫思。思在西方哲学里边找不着对应，所以我们才管它叫反思，西方哲学的反思就是中国哲学的思。黑格尔给反思做的定义是：基于普遍性的整体意义上的思。这就是说，我们要把我们的思想当成一个整体，然后锁定一个局部。这个过程在中国的文化当中就叫思。但是“想”不一样，想是心里边有一个向往，想有一个方向性，而思本身是没方向性的，它有整体性，想具有指向性。胡塞尔的意向性指的就是想的这个意义。思本身只能是沉思，只能是反思，没有目的性，而想是有动作、有指向性。当把思和想掰开的时候，我们回到易里边去，就会有这样的划分：当把卦作为整体对象的时候，一定得是运思；当把自己的想法锁定在某一个爻上的时候，这个时候是在分析爻在卦中的地位，这就是在想。我这种区分可能不那么地道，但是容易听懂。因此在卦爻当中，谈论卦我们就得思，谈论爻我们就在想，想的是一个爻的命运，卦是一个整体，是命运包含于其中的逻辑范畴。思对应的是范畴逻辑，因此，在易里边，如果不把卦先预指出来，就没有办法知道爻指什么意思。

其实，如上所讲的“思”的逻辑运用，就是“形而上”的最基本含义之一。相应的，“想”的思想操作，就是在“形而下”的层面之上。中国哲学的“形上”“形下”理论界定，在最根本的意义上说，是从这种规定性的区分中建立起来的。超越逻辑从“形上”之思中所滋生，并引出更深刻的哲学问题，我们以后详

细讨论。

当问一个爻的意思的时候，一定得先指出它所在的大的范畴。在这个范畴当中，然后锁定爻处于什么样的地位，它的状况好还是坏。易的逻辑运思就是先思而后想，或者说，范畴逻辑运思在分析逻辑运思之前，分析逻辑运思在范畴逻辑运思之后。但跟这相反的是，除了柏拉图的理念论之外，都是分析在先，尤其是科学的发展。而易的逻辑或者中国人的逻辑的思维习惯是先思而后想，从大的范畴往小的范畴锁定。在易里边就表现为，卦比爻更重要。

四、由自然立太极

§ 13 超越与僭越

上节课，我给大家讲了关于易的发生的两个大问题，其实这也就演变成了中国哲学的深刻主题，就是由自然立太极。在思考易的发生的过程当中，应当紧紧抓住这个主题，把立太极（和立人极）的过程作为我们考察的重点。

在之前做了两个比较大的导论，是想引出一个深刻的问题：立太极本身包含着在思维方式上对于理性本身的一种依赖，而不是依赖于神性。同时易理的模式本身拒绝一个超越的主宰。这个问题的核心，关系着易哲学在本质上是超越的哲学还是僭越的哲学。

中西方文化最大的区别，就是当它们各自成熟了以后，走出了两个不同的模式：有或没有超越的主宰的不同模式。如果有，就是基督教所形成的传统。它的思想模式在于，当我们要寻求现实世界的一种解释方式的时候，对然之所以然的问题的追问，其回答追问的源头总能追到上帝，因为上帝的无所不能性就使得现实世界的解释性变得无所不能。

因此，当考察中国哲学的发生或易哲学的发生的时候，对我挑战性最大的问题之一就是：在没有主宰的预设之下，也就是在没有理性僭越的预设之下，超越的太极之论究竟是如何由自然当中立的。

这是一个作为中国哲学的思想者来说或可以不甚追究的问题，因为进入了这个系统，成为文化意义上的“中国人”，问这个问题显得突兀甚至滑稽，中国哲学原本如此。但作为一个当代一般意义上的哲学思想者，则对此不能不认真追究。与可资比较的印度和西方哲学这两大系统相对照，甚至于任何一种异质的哲学相比较，中国哲学的这种独一无二性，都需要投以极大的精力去研究。

我们明确地知道在我们中国哲学的说理体系当中没有一个超越主宰的预设，我们找不到原汁原味的西方意义上的上帝。当有上帝的时候，人与天地之间打交道的关系，有上帝的桥，这当然是一种简洁的方式，唯此，西方哲学才具有如此简明的清晰结构；但当没有这座桥的时候，人跟自然打交道就得是另一套方式。有了这么一个结论，自然而然地引申出这样的一个问题：非僭越的由自然而立的超越哲学何以成为可能？由自然而立，用老子、庄子的话，那就是自然而然。老子讲“道法自然”，道之所以能法自然，是因为自然本身是无真宰之朕的自然而然。中国哲学的思想特质就是把思想本身嵌入到自然而然的原形当中去。这就形成了跟西方哲学根本不同的哲学的展开模式和理性的解析模式。

按照没有终极主宰来说，实际上意味着没有绝对真理。西方的哲学中，我之所以关注胡塞尔，是因为，只有到了胡塞尔，才把西方哲学的上帝的设定性理解为哲学的根本非法，西方哲学才摆脱了上帝。而同时，当我们展开中国哲学的时候，中国哲学的一开初就从来不曾有过高高在上的上帝。所以，自然构成自然的自身原因，是绝对不能被传统的西方哲学所接受的，但中国哲学绝对不能离开这样的前提。自然本身构成了自然的一切超越理论，一切的原因就在自然本身。

胡塞尔的现象学显现总是自然在显现，显现自然本身。自然总是用一种碎片方式和以被显现性的方式投射给人，但是，作为万物之总名、自然之大全的“道”——整体观本身——构成了中

国哲学特有的面向真理的观念，但没有办法设定终极意义上的真理。道观就是对于自然而然的大全观，实际上也就是本然观，本然就是自然之大全。而六合之外，虽圣人存而不论。因此，在解释自然之理也就是易理的时候，易理本身就是它在本身当中找到它自身的原因。用胡塞尔的话说，我们所做的事是还原事物的本身。当我们把事物本身还原出来以后，我们的哲学就完成了。中国哲学的特质恰好就在这个地方，它把自然而然之理定义成了易理。所以说，易理不是至上神之理，不是绝对真理之理，不是一切所由出的本体或逻各斯之理，不是神学观下形成的确定之理，而是事物本身所遵循的必然之理。

这不是先秦的杰作，也不是周的杰作，如果往上追，至少能够追到武丁时期。为什么我们能够在运筹帷幄之中？这就是说，在一定的条件之下，我们在以算筹为工具的理性操作中，能够完成一种逻辑奏效。运筹帷幄之中的结论是决胜千里之外，我不亲临打仗，但是却可以决定战场的命运，这实际上是一种强烈的理性英雄主义。我们应该把这种理性和希腊的理性等量齐观。他们两个同样神圣，只不过是，希腊理性的神圣建立的是第一原因的彼岸的真理性的神圣，而中国理性的神圣是一种理性运筹的神圣，我也称之两行逻辑论运用的神圣。当进行运筹的时候，思就开始发挥逻辑的作用，这是中国理性驾驭能力的一种杰出的体现。如果寻求自然的终极原因，当形成大全观念的时候，就能够把范畴设定成一个总体，站在总体观的角度，范畴的设定没有盲区的时候，理性操作就带有真理性。孙武把它总结为一句话：“知彼知己，百战不殆”。换句话说，中国哲学谋求的是对整个局面发展的命运演化极尽所能地整观地看：就是把当下性和非当下性之间，纳入到一个大全的范畴，现实的人处在当下之中，但是超越的范畴思维当中含有非当下性，这就是整体的范畴。

一旦建立了整体的范畴，就进入了道观。范畴的逻辑判断就有理论的奏效性。中国哲学是从范畴逻辑开始，而不是从形式的分析逻辑开始。一旦把大全的观念映入眼帘，所形成的理性之思

就变成了天理、易理或道理。道理要让人明白，明白的前提就是建立一个无所不及的范畴。在这个范畴当中，没有理论的盲点，因此，就能形成思想的范畴逻辑的奏效。

§ 14 超越逻辑形态一：形上化

我们在追求自然而然的时候，采取的是什么样的超越逻辑路径呢？第一条，也是最基本的途径之一就是“形上化”。《易传》有“形而上者为之道，形而下者为之器”，明确了道器的现实与超越之分。我们曾经结合“思”与“想”的逻辑运作特质，初步地接触过“形上化”。“形上化”不是在有形之上特立一个僭越的“形下之宰”，正像船山的名言所示：道不离器，天下惟器。然而，这种不离开形而下的形上超越，究竟如何获得呢？抑或，这样的超越意欲何为呢？

庄子讲这个问题讲得特别清楚：风吹万物所发出的声音叫地籁，人所发出的声音叫人籁；人籁和地籁加在一起是自然之籁。既然人籁和地籁加一起就是所有的籁了，为什么还要定义天籁？这是因为，所有的东西所形成的万物之总名，不是一个超越的范畴，而是一个现实的范畴。天籁是一个超越的范畴。天籁当然是地籁和人籁的总和，但不是地籁和人籁的简单相加，而是对它们的超越。只有地籁和人籁的超越才在范畴意义上包含着一种大全，这种大全才能建立一种道观。

这种道观很容易转化为中国哲学经常讲的一天下的天下观。中国哲学没有神学观，但是中国哲学有天下观。中国哲学没有建立全球观，因为中国人没有把我们的地球设想成托罗密意义上的球。但这对中国人来说并不重要，因为天下本身不是现实的范畴，而是一种超越的范畴。对这种超越的理解，老子讲得很清楚，就是此超越可以“得一”。获得“一”便获得了整体，便获得了穿越“当下”与“非当下”的逻辑可能。在分别的世界中，

逻辑视阈将囿于当下所止，而在“得一”的世界中，范畴直观的跨界视阈为打破这种现实固限指明了逻辑方向。因此，超越的形而上逻辑视阈的建立，既基于现实的“形下之器”，又在逻辑视阈上超越了形下的固限。惟因为逻辑视阈的超越性，现实形下世界的任何方式转换，都置于形上超越的统摄之内。

以“天下”这个超越的范畴为例，当我们把疆域设定在中国的九州范围当中的时候，这就是天下；如果扩张到蒙元帝国所踏遍的欧亚大陆的时候，就会把欧亚大陆当成天下；当疆域把四海五洲都纳入到其中的时候，这也就是天下。天下作为哲学范畴，绝对不改变它对于世界的认识。天下观是哲学范畴，地球观是地理范畴，中国人的地理范畴也许受很多的制约，地理观可以通过游历来拓展范围，但是天下观是通过思来拓展疆域，我们的思想范畴形成了天下观。当我们的思想形成天下观的时候，这是真正的道观。这样的天下观是没有边际的，地理意义上的扩疆与中国人观念当中的范畴化没有必然联系。

天下观和全球观之间本身并不冲突，但是天下观不是全球观，因为在没有全球的地球的观念的时候，天下观是哲学上成立的，我们不能把全球观和生态观等强塞给古人。但是在天下观的总的哲学范畴之下，它并不排斥这些后生的观念。天下观的特征就是整体，整体就是一，哲学的重要性就在于得一。得一对于中国人来说太重要了，得一就相当于看到了全天下，得到了一就得到了一个无外的范畴，而能够用范畴本身来解释它自身。

而这种解释就需要我们建立超越当下性的某一个坐标。无论如何，这个世界上第一个建立的超越范畴的坐标系都得算是干支甲子。天干和地支相配就完成了整个循环，构成了一个六十甲子，这个六十甲子就构成了一个超越于当下范畴的全范畴的坐标。这六十甲子可以无限放大，可以是全部时间、全部空间。这样的一个坐标既有时间性，又有空间性。算命是作为周易的最底级的、纯粹的营生，而易哲学所谋求的是在这里边所透露出来的理。算命是殷周之前的思想方式的延续——的确，在殷周之前，

中国的天命观就是由这样的一种方式建立起来的，并且，这严格地依赖于干支体系。而完整的干支体系的甲骨片是在安阳小屯出土的，而安阳小屯是武丁殷墟。也就是说，我们能够从干支体系中看到，殷人是通过干支体系的架构来完成卜和蓍的解释的。在武丁王的时候，干支体系广泛地在蓍卜之道和干支纪年的方式当中使用。

总结以上所说的，中国哲学的一个大的前提就是没有真宰之朕，是自己给自己提供原因和根据。借助于莱布尼茨的充足理由律之说作比，在莱布尼茨那里，所有充足理由的源头都在上帝那儿，是这个最大单子提供了一切的充足理由，而中国人所讲的充足理由就在自然本身。整体由局部构成总的范畴，整体构成局部的原因，局部也构成局部的原因，局部跟局部、局部跟整体、整体跟局部这三层关系体系就构成了一种自洽的充足理由。所以说，范畴逻辑的充足理由律就是一个自洽的逻辑理由律，我把它叫做自组织理论的逻辑基础。子系统和母系统的关系，子系统和子系统的关系，子母关系、母子关系就构成了一个自然解释系统的充足理由律，易理的本质也就在于此。把周以前的神性的东西都算上，也还是依赖于干支体系，而不是借助于对上帝的回忆。中国人的理论以范畴转化为哲学超越的奠基石。当知道整个范畴的时候，就入了道，以道观物就能建立理，宋儒的“理一分殊”就来源于此。

所以说，太极的核心就是以自我的逻辑超越为思想基点，通过范畴转换提供自我解释自我的充足理由。用自我解释自我，在这之外不谋求别的原因。从殷到殷周之际的易的成书，这种思想一以贯之地继承发展着。它的理论逐渐地细腻化，但是整个的哲学宗旨没有大的改变，没有求助于上帝。易理就是要引导哲学之理，而引导出来的哲学之理恰好就是中国哲学的发展之理。它跟胡塞尔有相近的地方。在我们展开哲思之前，任何一个超验的假设都不能进入，但是超越的范畴直观可以建立。干支甲子的体系就是一种时空范畴直观，凭一己之理性，把与世界的关系处理

好。

§ 15 超越逻辑形态二：太极

当我们把现实超越的基点止限于“由自然”时，现实——形而下之器，与超越现实的范畴——形而上之道，这两者之间产生了有效的合一与分离：一方面，形而上本来就是从形而下的现实当中超越而来，它仅只是思想之中的范畴视阈，故而并不改变现实性本身；另一方面，以超越范畴观和以现实对待观之间又确实处于逻辑层面的真正分离。

这个问题在中国哲学中导致了持久的争论。以老庄为代表的道家一派为了将此逻辑本质问题讲清楚，使用了“有”、“无”之论。虽然老子之“有”“无”明确界定为“当其有”和“当其无”，但因老子学说又像是杂有生成论意义上的“无中生有”论，引起了巨大的学术混乱。尤其是魏晋以降浮屠的有无之论比附其间，学术混乱就更加剧了。

但以老子“当其有”与“当其无”之严格界定而论，明白地说出了形而上之超越即为将现实世界“当其无”的新的视阈的张成，即“得一”的超越逻辑视阈的新建，这完全是逻辑层面的超越剥离，是“形而上”哲学本义的精髓所在，也是中国哲学根性中的奠基。

这种超越，我们视之为元哲学的思想秉性。我仔细考察了胡塞尔拒绝僭越的超越逻辑的构建方式，它也在非超越前提预设之下，别无二致地选择了“当其无”的超越理路。如前所述，胡塞尔是西方哲学家中褫夺掉上帝合理预设的第一个哲学家，他走的是“由生活世界立超越逻辑”的哲学之路。相信他不会受中国哲学“由自然立太极”之文化影响，但“古今同心”、“中外同理”反映在逻辑哲思上是再恰当不过的了。我的意思是说：只要在自然之上不设定超越物，超越之路就仅有“当其无”这一在元哲学

本质上是“逻辑视阈转移”的唯一之路。经过这种超越，“自然”就有了一个仅只在哲学和超越逻辑视阈意义上的新的称谓：“太极”。太极等于自然又超越于自然的逻辑含蕴，就这样凸现出来。这便是所谓的“立太极”。

太极立了之后，我们就可以直接在哲学和逻辑的超越层面上面对太极。范畴思维在太极当中可以发挥作用，它是以超越逻辑的方式建构出来的。思考太极的人一定得完成胡塞尔所遵循的那几步。（参看《中西方哲学缕思录》中的相关论述）。首先，作为思想的“皮囊”，你是太极当中的一元；第二，作为现实当中的生命物，就在太极当中展开命运；第三，包括思考你的哲学的工作本身也是太极世界中活动的一个部分；第四，你一定要超越太极之中的你，从太极世界中抽出来，以审定太极当中的你。这里边有无穷多个人，你是其中之一，这无穷多个人本身不构成太极，只有一个范畴把这无穷多个人放在一个视角下，你从太极世界中抽出来看到这一范畴的时候，才叫太极。

太极是总名，是大全，而不是万物简单的相加。从现实当中抽出来形成范畴的思，这是太极之思的一个前提。哲学家并不与太极对立，哲学家本身就在太极当中。因为太极就是事理，哲学家是事中之物，他在太极之中，与环境之间发生整体的纠缠关系。这里边所形成的对当下的超越指的是在太极世界当中，每一个局部都是当下，局部构成一个整体，当你进入到整体之思的时候，你就有了太极的思维。

太极本身被道教画成一个八卦图，在这个八卦图当中，我们看到它把整个世界拆成了四个部分。阴极是一个部分，阳极是一个部分，但是这两极本身不构成太极，这两个极还要各自地包含在他们所在的视阈所及的整体当中，实际上也就是说，太极世界能够掰成一个四元体。太极之名早就有，但是太极图是后来画的。易的哲学史本身是观念史，观念史跟考古器物史是不一样的，易里边的太极和太极图不会被认为是同样的东西。但是我们从观念哲学史的角度来考察，我们注意的是它们之间的逻辑一贯

性。

§ 16 超越逻辑形态三：卦爻

我们能不能有一种办法把太极图做一个还原呢？我所做的还原就是把太极图还原成了六画卦，我认为，太极图和易卦的合一，是逻辑上的合一和本质上的合一。

实际上，太极的一，在易当中，可以被理解成是一个卦。

（下面的论述及易卦与太极图的合一，有赖于一系列的演变图示。为简便计，此处略去。在《两行逻辑论稿》之太极条下有细致的展开，请参阅。）

被宗教图腾符号化的太极图本身，它是另一套表现形式。在那里，太极图被赋予更多的含蕴，但逻辑之要还是得包含宇宙事理，自然而然的易理要蕴涵于其中。

在易当中，太极是以卦爻关系来展开的。如果卦爻体能够与太极图一一对应的話，这对我们理解易卦和卦爻关系的帮助是极大的。它们是相互穿透的，把易的卦爻关系按照太极之理做一个抽象的对接，一方面还原太极本身，一方面还原卦本身。易的研究用易传里边的话说是“百虑而一致，殊途而同归”。我们证明易里边的某一个结论，不是由形式逻辑推论的结论，而是要通过相互的比照，从哪个角度来推论，推论的结果都不会被推翻，这个结论才能成立。

我在做这个工作的时候给自己排了很多任务。第一个任务就是，太极和整个世界的关系当中，我们要给卦的每一个爻进行性质认定。也就是要在六个爻之间、在爻和卦之间要建立一个范畴逻辑的关系体系。这一个任务就是卦和爻的范畴和功能的定性。

第二个任务是要形成一个范畴逻辑关系，这个范畴逻辑关系分成三层。第一层是爻和爻之间的关系，也就是局部和局部之间的关系；第二层是爻对卦的关系，也就是子母关系，局部对整体

的关系；第三层是在卦当中看爻的关系，子母关系并不是母子关系。这样的话，我们就能设定一个推理结构，还原易哲学精神的纯粹自然而然性，即自治关系的逻辑结构。这也就意味着我们能够脱离开周易的经辞来逻辑地阐述易理。当我们不是作为演易的易学家，而只是作为一个运筹逻辑的探究者，那么通过这六个算筹能够构造出一个运筹逻辑系统吗？也就是说，脱离开经辞，我们能不能自己造一套经辞？给范畴逻辑的关系以一种理性的呈现方式。这就是说，我脑子里边有一套经辞系统，这套经辞系统可以撇开真实的经辞，这种辞是可以按照范畴逻辑推出来的。

第三个任务是辞解。任何一个研究周易的人都知道，易的古辞翻译极其复杂。由于古辞的晦涩难懂，因此就存在着对古辞的扩大解释的可能。当然，古辞也有一套完整的逻辑体系。

第四个任务是检验自己的逻辑系统。比较古辞跟你脑子设想的体系化形成的辞之间有多大的差别。如果它们两个风马牛不相及，我们的推论就是胡说八道的，完全没有文化发生学的意义，提出的问题就不具备合理性。在四百四十八个经辞中，比照以后，只有几条不相符，这种错误的空间还是允许的。如果这种错误的概率很小，那么就可以反过来证明，我们的推理本身是安全的。

同时在我做这个工作的时候，面临着很多的问题。一个问题是，有的辞根本解释不了；一个问题是，所参照的历代的易学家在解释中的完全相反性，我只能在符合我的解释体系的解释当中选取一个；还有一个问题是，所有的解释都与我的解释不一样。最后的这种情况，在四百四十八条之中，也有几条。参见我九二年完成的工作。

这完全是我自己的一家之言，我不能把我的结论当成易的真理本身。但我坚持易理的完整性的存在，我所做的工作是寻找把完整的易理呈现出来的呈现方式。至于这种呈现方式是否是最完美的，我不敢说，但它能够坚定我确认统一的、超越范畴逻辑的易理的存在。

回过头来说，中国历史上历代的易学家都要在易当中把易理抽取出来，易理的性质何在？我敢断言的是，第一，一致性的易理是存在的。从孔子到宋儒所强调的“理一分殊”，所强调的“百虑而一致，殊途而同归”的范畴逻辑结构，易本身是能够提供的。易理不是虚理，而是一个实理。第二，一致性的易理，在每一个哲学家那里，都作为一个追求的目标。易哲学本身就在呈现这个目标，而呈现的方式都得通过范畴逻辑的再造的方式来完成。用再析理的方式能够把经辞解释得更好，能够让经辞更像一个完满的说理结构。也就是说，通过范畴逻辑的回溯，实际上是一个对易理的再析理的过程。这种再析理包含着两个因素：第一个因素，在于对易本身的还原，就是思想考古。坚信易的经辞是能够说得通的，至于说不通是因为易学家选用的范畴推理的方式是错误的。按照推理的方式，是能够把易理给呈现出来的。第二个因素也非常重要，每一个易学家都跟阳明的思路差不多，一方面我注六经，另一方面是六经得注我。从孔子开始，就开创了通过易哲学的载体把自己的哲学塞入其中的哲学念头。所以，这个因素就是经辞注我。

孔子在这里边的贡献当然是最大的。孔子提供了象、彖。在象解和彖辞当中，他做卦辞解的时候，一部分是思想考古，历史还原；一部分是孔子自己哲学的确立。这个哲学确立作为儒学甚或整个中国哲学的主题，就是由太极立人极。

在卦爻辞当中，首先是你在其中命运如何，然后是君子在此当如何作为。当对易理发挥出现了偏颇或彼此对立的时候，原始的经辞就充当了失偏与否的唯一的标准。在易哲学史上，评价每一个易哲学家的工作的质量，必须回归到古经辞。因此，易具有中国哲学发展方向的校正作用，当哲学出现自身迷茫的时候，易哲学就出来纠偏，它构成了中国哲学的仲裁体系。

§ 17 卦爻关系两行逻辑：性命之理

在我们研究易哲学史的过程当中，要明确一个问题。如果中国哲学的发展，没有易哲学，就有如一块小木板漂在大海里，没有锚而定不住。易哲学就变成了中国哲学的当仁不让的天钩。易作为“群经之首，六艺之源”，作为中国哲学的源头，中国哲学无论发展到哪一步，都离不开易。它变成了中国哲学的性质认定，同时也是评判中国哲学是否走偏的裁定。

因此，回头看，我们就能明白，宋儒在面对和尚对中国哲学质疑、对孔孟之道质疑的时候，回到了易。这里边包含的意思是说，当你怀疑孔子和孟子的时候，我都能容忍，但如果你怀疑易，否定了中国文化的根性，这是不能容忍的。因此，他们从易把孔子的体系推出来，从重新建立的太极入手，把由太极立人极的工作重新做了一遍。由太极立人极，就是把由易理所形成的本然之理，和孔子所作的纲常伦理，构成了一个逻辑连贯的体系，宋儒的工作性质就是如此。

中国哲学每到一个发展的重要期或转折点，要给哲学的改造提供动力的时候，易哲学都以这样的方式出现。我坚持的是，中国哲学研究易理，是按照中国人的哲学的固有逻辑在推定，它们的共性是范畴逻辑本身，还原本然世界。而本然世界是天人合一的世界，而不是一种纯粹自然的天然，不是作为对象的孤立物。本然世界就是胡塞尔意义上的生活世界，是我们真实发生的世界。这个世界为何会如此？我们就要用事物发展的自身来解释为什么如此，也就是把它理解为一种自然的逻辑过程。在这个过程中，我们通过逻辑的解析，获得它的结论。我觉得这是中国哲学和易哲学真正要谋求的。虽然，在历史上，包括易在内，中国的哲学家都是在范畴逻辑的框架下在努力地找，但是把它纳入到严格的范畴逻辑或超越逻辑，这很少。因此，这需要我们做很多的

工作，我们要再现这种范畴逻辑。

按照易理的本真的性质来说，或按照宋儒的理解，二爻和五爻是命运体的性，定义为生之所以为生的规定物，“生之为生者为性”。整体的大全是一个独立的命运体，是整体性的命运体。比如我们的班级、一个学校、一个国家。这个整体有命运，命运有好有坏：比如国有国运、家有家运、个人有个人的命运。太极或易理研究针对的就是命运。

如果命运体要想用自身解决命运自身的展开问题，这一定要赋予一个性，性的命运展开遵循着理。我对性做三个比喻。

第一个比喻是，对我们的生命体来说，性就是我们的生命基因，我们的基因通过把周边的所有的环境作为扶持展开自身，他们扶持着基因的展开。生命体之所以成为生命体是基因和肌体营造的环境共同作用形成的生理。我们的基因一定得在适合它的条件下才能活，就像我们人活着需要空气，外边的温度得在零下三十度到零上六十度之间，这些都是我们生理的条件。这些条件本身是保证我们的生命体能够展开命运的环境，我们得吃饭、得睡觉，这些都构成我们的条件。换句话说，二爻和五爻表示基因，其他四爻都应该是它们展开的条件。

另一个例子，性相当于电脑里固有的程序，命运在展开的过程中，性在完成命的过程当中要不断地超越自身、不断地处置非当下世界。在处置非当下世界的时候，基因所发生的行为是基因程序面对非当下世界的超越性的作为。而在超越非当下的时候，它对非当下世界有一个固定的认识，任何生命基因对陌生之物都有不陌生的一部分。因此，所有生命体碰到的东西，都构成了生命命运展开的条件，而条件都是以当下穿越非当下的环节来完成。未知世界无时无刻不向我们扑来，命运体必须面对。当条件不满足的时候，对计算机来说会死机，对人来说，会死掉。五分钟不给你氧气你会死掉，来场洪水，你也会死掉。因此，在非当下的世界向你扑来的过程当中，尽管不以你的意志为转移，但是你本身却有一种程序应对它。在跨越非当下的时候，如果没有应

对非当下世界的手段，那是不行的，这就是性。

第三个，便是中国哲学关于性的本真含义。性是生之所以生者。性就是生命的核，是命运的把握者。命在中国哲学中也有定义，这就是天年，天年就是我们的自然寿命。比如说，假如我没病没灾，我的寿命就是在 80 岁到 120 岁之间，寿终正寝就是享天年。但是并非人人都能够享天年，在当下、非当下跨际的过程当中，非当下世界时时都构成左右命运展开的条件。本来能活到 100 岁，但是完全可能在 40 岁的时候就死掉，这就是因为在跨际的过程当中，发生了问题。我们经常说，“种瓜得瓜，种豆得豆”。有什么样的性，就有什么样的命。但是如果我们把瓜子放在水泥地里边，它就长不出来，这是因为运太差。我们人也是一样，活在一个不适合自己的生存的环境，那肯定会折寿，不能享天年。所以说，命的展开之理就是可获天年之既有性命，在当下、非当下跨际的时运应对过程当中，跟环境怎么应对的方式。中国哲学所谓的用自然解释自然，就是用命运体的命运解释命运体本身。命运体的命运就是在这一系列范畴的相互制约当中，获得逻辑上的解释。性是一个范畴，命是一个范畴，天年也是一个范畴，时运也是一个范畴。在这些范畴当中，我们把命与运之间的接待交与之际把握清楚，实际上命也就把握在其中了。所以说时运的好与不好，就是环境给命运体提供的条件好不好。

（此处关于两行逻辑论的省略部分，参看原文）

由上述准备，我们就能判断出爻的性质。二爻和五爻就是性，其他四爻是它们所处的时运和条件。条件如果好，它们两个命运体展开的就好，如果条件不好，那么它们也展开不好。对卦来说，我们能够构成这样一个解释系统。

§ 18 卦爻关系说明：例子

这个结论大家不用怀疑，这不是我的独创。二爻和五爻与其

他四爻相区分，这是所有的易学家都有共同认识的。二爻和五爻以其他四爻为条件，如果这四个条件匹配得好，它们两个的命运就能够获得很好的展开。

以乾为例，乾卦六爻都是阳爻，这就是说，天行健的命运体是受到这样的条件扶持的：我们可以理解为，很好的种子获得了很好的水土，它应该长成最好的果子，这是一个典型的可享天年的例子。但是一个极端的情形，二、五两爻还是阳爻，但是其他四爻都为阴爻，这是坎卦。因此，对于这一卦，我们只能说，这么好的种子把它撒在水泥地里，怎么能够生长呢？因此它们的命运只能沟沟坎坎，不易存活。从乾到坎，在二、五两爻都为阳爻的情况下，其他四爻有十四种变化，这就是说，一会缺水，一会缺阳光。从现实的命运来说，我们不能保证这一辈子以享天年的方式来完成我们的命运，我们的命运或多或少总会缺少一些东西。但我们的命运体都得应对，在应对的过程中，这就形成了一种理。

在乾到坎中间的这些卦中，二、五两爻除外，其他四爻的十四种变化就代表着命运体所在的命运从恰到好处到越来越坏，这就形成了一个状态的谱系。这四爻的变化就像围棋落子一样规定着局势的好坏，这不是次序的问题，这是命运的展开的遭际分布的问题。

当明白了这一点，我们就可以知道，易总共有六十四个卦，基因也就是性分成四个，他们之间不存在着好坏，就像芝麻和绿豆的区别，性不是卦给出来的，而是由命给出来的，你不能让芝麻的基因变成绿豆的基因。二、五两爻都是阴爻的命运体，也是一样有自己最适合的生活的时运方式。像乾从坎的变化一样，坤最好演变成了离。离有两个意思，一个是分的意思，还有一个是丽的意思，“离者丽也”，这就是说，这个命运就是以美丽的燃烧为代价把自己烧尽了。因此，从坤到离，这是条件系统的逐渐恶化的过程。二、五两爻，我们不能讨论，就相当于我们的基因一样，是既定的，由命而定，有它的天年和天命，但是，在现实当

中，是永远不能建立起天年的概念的。所以，就像我刚才所说的，得有一个范畴逻辑的分析方式。

这样，我们就能把围绕着二、五两爻的命运彻底地解释清楚。它们两个作为共命运体，在不同状态之间的转换，是用范畴逻辑刻写在那的。这样的话，我们就可以把命运体的展开过程当中的状态的差异性，用逻辑的方式展现出来，这是一个逻辑结构的方式。实际上，每一个都处在这六十四卦当中的其中一个状态下，这是确定的，是逻辑的问题，并且只有一个卦刻写着你在某一个事情上边的命运展开状态。但是究竟哪一个命运状态属于你，你知道或不知道，那是你自己的事。如果我们从易理的研究角度来说，自己对我自己所在的命运状态一清二楚，这就是懂易理，这就是知彼知己。

另一个问题是，我们得有一种转换的意识，这种转换的意识就在于，一个命运体和它的环境之间的关系是互为命运体和环境的。比如，在一个卦当中，以我为主，我就站在二爻和五爻上，你就处于四个爻当中的某一个；但是，从你的角度来说，你又能够自觉地把自已放在二和五的位置上去，这样就会导致逻辑的混乱。那么，每一个卦又捎带着解决什么问题呢？它解决的不只是一个命运体的问题，一个命运体完全可以作为镶嵌在更大的命运体之中的被卷入者。它自身的命运以及更大命运体的命运，也逻辑地涵盖在其中。举一个具体的例子。比如现在，我要谈我的时候，我得很明确地知道我是所有教授群体中的一员，是学者群体里的一员。学术界的好坏对我休戚相关，我要在它的命运当中展开我的命运，这或可说，它的命运决定着我的命运。这就是卦决定着爻的命运：我作为一个爻被一个命运体所左右着，我以爻的身份要去看我在卦当中的位置。但实际上，我又是一个独立的命运体。我本来以我为核心来展开，我也必须能够在可生存的环境中把握我自己的命运。

所以说，说起来是六十四卦，但是单就形式看，它所描绘的命运体也不止六十四个，最少是四百四十八个。所以，一条辞

对应着一个状态，全谱是四百四十八个。而且，易以形式化的方式告诉你，所有的命运体展开的方式偏离不了这四百四十八个状态，都在这四百四十八个状态当中。所以才有“易与天地准”、“弥纶天地之道”的赞美。它能够适合于任何事、任何人、任何物，因为它的范畴说理方式就是以命运体及它的环境为一个完整的范畴。因此，命运的建立过程就是命运体的展开过程。

当我讲自然的原因就在自然当中的时候，大家会觉得是很抽象的。但是，我如以例子解释的时候，还觉得抽象么？再回头讲孙武的“知彼知己，百战不殆”，你就会理解得更透彻了。当我知道我在哪个爻上的时候，实际上我也就我所处的环境，这就是一种知己知彼。当完成这样一种道理体系的时候，我没有借助任何超越物，我就用范畴逻辑本身，做到了一个刻画，它给了我一个逻辑上的指导。

这个逻辑是奏效的，但它的奏效性存在前提。这个前提是：看你的道行。问题不在于易理的深浅，而在于认识自己处于何种位置的本事。换句话说，易理跟医理是一样的。任何一本中国医学的古书，里边讲的病状、病症，不是属于阴症就是阳症，这在理论上自不待言。但只有神医才能够把阴病看成阴病，把阳病看成阳病，而庸医很容易把阴病看成阳病，结果肯定是会出问题的。这种逻辑超越性清晰地现实上又必须由现实的超越者来把握。其实这不是易的问题，毋宁说是哲学的普遍问题。哲学不是科学，犹如形而上的逻辑清晰不能代替形而下的现实遭际，这在所讨论的问题中获得了明证。

立成一太极，也就是立成一卦，卦立出来以后，形而上的命运体的状态也就在其中。这个问题，是中国哲学对于易的理解很有深意的一个问题，中国哲学的易学家在这一点上几乎没有一个人犯过错误。易理本身就是包含着这层关系，这是中国哲学家对于易的共识。大家将来看每一本易传的时候，都要拿到这个模子上掂量，你才能够理解中国的易哲学。

五、由太极立卦爻

§ 19 对易理的逻辑主张

由于易本身的体系连带性和逻辑构成复杂性，我们在前面的立太极的讨论中已经指涉了太极与卦爻之间的合一性。这种论断的提前陈述是不得已而为之的。这中间包含着我们今天所凸出的论题的理论合法性：由太极立卦爻是否是一个真命题？太极之所以立的问题，我们已经解决了基础奠基部分，即太极之立所由自然的问题。但还包含着一个重大的问题，即立太极的真正逻辑含蕴在于它为立卦爻的理论指向提供基础。对这个逻辑过程作一概括，就是由太极立卦爻。

唯有这个问题得到根本的解决，我们才能够把“易哲学”之所以能够成立的诸多障碍一并扫除。总而言之，唯有能够坚持易理即严整的逻辑体系这一根本主张，易哲学的合法性乃至中国哲学基础奠基的合法性方可得以主张。

事实上，在易的基本问题、易哲学的基本问题和易学史的基本问题当中，这个问题一直突显着。只是到了我们深究逻辑严整性的当代，这个问题变得更加不容绕过。如下的比喻或者是恰当的：每个人都从一出生就自觉地遵守一个称之为“初等算术系统”的逻辑体系，否则我们甚至不能交流所谓“加减乘除”。但遵循逻辑规则是一回事，觉醒逻辑体系的独立运行则是另一回事。于易来说，我们所说的诸种的“立”，都是就逻辑体系的法

则基础奠基而言。今天来看，它或者与公理化系统的逻辑哲学考察相关。古人当然无此明确意识，但问题的性质如一，哲学的旨趣和努力方向也如一。这就是在中国易哲学史上，每一位易哲学家都谋求基于自己的理论基础，把整个易的体系讲通。

现在回到我们的问题：太极的哲学跟易的卦爻如何融入一体。如前面例子所说，历史上的哲人不见得有纯粹意义上的逻辑体系构筑的自觉性，但“自圆其说”的逻辑实践自觉是不容否认的。它的历史问题是：太极这样一种人类思想的模型和脱胎于巫祝文化当中的卦爻模型之间怎样形成的逻辑互嵌？这就是太极的思维向卦爻思维之间的可能的思维过渡，这是我脑子里绕的最久的一个问题，同时也是我们打开理解易的大门的一把钥匙。

§ 20 性理及两行逻辑

针对着这样的一个问题，我想我们需要在理性上弄清楚太极的理性旨趣和卦爻关系结构的构筑情趣之间是什么样的关系。我们知道，太极的理论情趣集中于超越逻辑视阈的建构；而卦爻关系，究其核心是对现实命运衍化发展格局的形式化的刻写。

我是用两行逻辑的办法对待太极及其卦爻这一转化形式的。太极或卦爻尽管在超越性和现实性之间有旨趣的偏向，但所指向的东西是同一个命运衍化逻辑的过程，是事物不断地超越当下的止限面向非当下世界的种种可能性。这就意味着，当我们把事物看成是一个命运展开过程的时候，它首先是一个自然的过程，是一个独立演化的过程，是一个内外部环境综合形成的过程，我们的理性需要这样来考察事物的发展。这是太极所由立的主旨，就是把自然的演化的过程的原因理解到它自身当中去。这样，超越当下的过程性环节就变成命运衍化机制的核心，是命运展开逻辑的关键环节。这个环节包含着一切导致事物朝它命运展开方向去运行的原因。这样的话，我们就把原始的打卦算命的窠臼打破

了，我们把易变成了易理，易理的逻辑基础便可以以太极为基础，并旨在针对命运体展开过程的逻辑演化程序。

在这个总命题之下，我们必须要对它进行逻辑细化。我们在孔子的哲学当中看到了这种细化的苗头，在宋明理学当中看到了把这种苗头实在的理性化。我们下边所要谈的是宋明理学的话题，但是也是先秦儒学的话题。这个演化的逻辑过程是性化为理的性理互化的过程。换句话说，当我们把太极理解为一种逻辑理性，这种逻辑理性关注的是命运体的命运展开的过程，这个命运体的展开是面向非当下世界的，这个逻辑递进所指向的就是：什么要素决定着命运体在非当下世界的状态？哪些因素在决定它？先秦的哲学给出了一个十分明确的回答：“性与道”。宋明理学也强调性与道，但是为了同老庄区别开来，赋予了道另一种内涵，叫理，道和理是性展开自身的逻辑前提。所谓的理或者道，是作为性的命运展开的逻辑基础的。

这就意味着，当把性突出出来的时候，性就作为穿越当下的主要的动力。在我写的《两行逻辑论》的过程中，把性定义为是命运体的一种逻辑基因，这个基因概念我赋予它哲学含义，它为西方哲学所无，而在中国哲学中对应着“性”。现实地看，基于今天的科学常识，我们很容易论证：每一个生命体都有一个基因，而我的基因是我独有的；在我一生的命运展开的过程当中，我的基因对我都会发挥持久和永恒的作用；我的一切的一切一定是跟我的基因发生直接的关系。但是我的基因并不是自己可以完成命运展开的，它一定得有跟周遭的环境发生交接的过程：性或基因在穿越当下的当口会把非当下世界迎面扑来的东西当做要穿越的一道墙。在不断地前行的过程当中，未来的世界像数据一样迎面扑来。这种数据，我们可以说它是存在，是客观的东西，但是这种客观的东西对于穿越当下的基因来说，必然是特定意义的存在，旁若无关的东西对我们并不起作用。因此，它是一种意义流。我们的世界跟我们打交道的时候，在我们看来，它是以意义流注的方式迎面向我们扑来的逻辑背景。而我们作为命运的载

体，必须对待这个意义流。我们穿过了意义流，就展开了我们的命运自身。

当我们锁定意义流这个背景的时候，我们就超越地锁定了一个太极。我们在穿越非当下的那一刻，所有对我们有意义的东西，我们都要通过一系列的意义化过程转换，把它装入太极世界。所有对我们有意义的东西，形成了我们命运展开的环境。其哲学理解是：我们的命运展开就是发生在与它们——意义流注——之间的接与对待的过程当中。

接与对待是引用船山的一个用词，我觉得这个词用得非常好。接是迎接，待是对待，对我应对，与是我的给予。尤其是接与这个词，它包含的意义是：我们的命运体跟环境打交道的过程当中，我们碰到的东西，它对我们构成意义，我们的存在对它也构成意义。比如，我们吃了一只兔子，对生态就构成了影响，那只兔子被你吃掉，它的命运展开也就完毕了。因此，命运展开的过程是一个相互交织的过程。于你来说是一个单向的过程，是外部世界对你有意义；但是，实际上你对外部世界也构成意义。

我们把这种意义锁定了，这是对命运体展开的一个本然世界，我们讲的本然世界就是命运体展开的周遭的存在以意义的方式赋予命运体。命运体的展开的条件其实非常的脆弱，命运体的核心实质是时刻面对着死亡。因此，周围环境的存在于我们来说就是这样的决定生死的一种意义方式的存在。我们把主动的对事物的接与对待的迎接和我们周围的东西一并设想成一个“生境世界”，它的逻辑抽象就是太极。这个太极就能够通过它自身来解释命运体命运展开的逻辑及轨迹。

§ 21 命运展开逻辑的历史回顾

如果要把我所讲的这些当成一种思想方式回溯到我们读过的经典文本中，就看得更清楚。比如读《礼记》当中的《中庸》，

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。前边是立太极，后边是立人极。立太极的过程是一种很严格的理性思考的过程。我前两讲所说的中国的文化当中把真宰之朕拿掉，就是为了给这样的一种解释能够成立提供奠基性的条件。当我们没有真宰的拐棍，命运的展开就完全由太极来决定，宋儒才可以响当地提出这么一个命题：“万物一理”、“万物一太极”。立太极本身就是把命运体的演化完全按照一种逻辑规定，使自己给自己提供动力和命运归宿的过程。

中国先秦从周文化当中脱胎出来的易理的文化理性，实际上是中国命运展开逻辑的一个构筑。它很严格，它直接关注命运体的命运。对于算命，我们可以一笑了之。但是有两件事我们需要严肃对待：一是医家，一是兵家。这在中国文化里，都是由不得半点玩笑的。其实，中国朝廷的管理哲学也是如此，以前中国的读书人为什么都要做官？实际上中国的文化提供的的确是一种做官的理性，因为以易为核心的理性的方式就是一个关注命运体的命运的理性。当把国家的国泰民安作为国家这个命运体的最高的命运指向的时候，如何维护它国泰民安，如何以理论的把握把国家命运体的展开状态纳入管理范畴，这就是国家官员的使命。中国的文人要做官固然是为了自己的私利，但是当他把国家当成一个命运体的时候，儒的精神旨趣就发挥作用，他就把自己自动地跟国家的命运连在一起，他就入了易理的思维。

中国古代那些不得志的官员经常会说：“不当良相，则当良医”。为什么他把宰相和良医相提并论呢？这在西方的理性下，根本就不能理解：一个医院的医生怎么能够当好宰相呢？但是在中国不是，他们的理论的核心具有一致性。尤其是宋儒把它揭示出来了，所有的事情都是一太极世界：“万物一理，理一分殊”。当把一理定义为太极的时候，我们关注任何一个命运体的演化，它所遵循之理就必然是太极之理，太极背后的意蕴是一个命运体展开自身的展开之理。就是接与对待的、超越当下的过程，就是性的命运展开的逻辑，命运展开的逻辑就是人理和循道。

命运体展开自身的逻辑问题，在西方哲学当中，只有到了莱布尼茨和黑格尔之后，才把这个问题真正引入哲学。笛卡尔哲学就不关注此类问题。但是莱布尼茨就关注这个问题，莱布尼茨关注命运。其实莱布尼茨特别值得我们关注，它的单子就是基因。他认为，单子的展开自身的过程，笛卡尔的体系根本解决不了，因此要重新给出一套体系。他把形式逻辑的问题理解为无矛盾律，把命运展开的过程逻辑理解为充足理由律。实际上，充足理由律只有在两行逻辑的意义上才可以理解：上行给下行提供充足理由。

在我们这里，理解为意义流注和我们的命运展开的性在发生接与对待关系的时候，非当下世界的意义结构提供命运体展开的充足理由律。因此，我的结论是，中国哲学与前莱布尼茨意义上的西方哲学，没有对话的可能性，因为它们关注的问题风马牛不相及。超越逻辑的问题从莱布尼茨开始在逻辑展开的问题上，以超越逻辑的方式提供充足理由律。其实我们恰好不理解莱布尼茨和黑格尔或胡塞尔对于西方哲学产生的革命，我们却把笛卡尔以前的哲学理解为评判中国哲学的前提。另外，僭越的超验理念的预设是西方传统哲学的根深蒂固的传统，它一定要走到“由上帝立理念”这一步的。莱布尼茨和黑格尔就是这个意义上的柏拉图主义者。冯友兰先生的最大的错误就是用新柏拉图主义给中国哲学一个系统的解读。如果把太极理解为一理念，说破了天也没办法把中国哲学理解为一个解释系统。实际上，我这么多年一直在划界：一个是中哲和西哲的界，一个是形式逻辑和超越逻辑的界。中国哲学是超越逻辑的还是形式逻辑的？我的基本看法是，中国哲学是将形式逻辑与超越逻辑一并运用的；在超越逻辑当中包含形式逻辑。

刚才就是从命运表述的角度来理解意义流注对命运体的意义，现在回到太极图上来。什么叫性？《说文解字》里边的定义非常清楚：“所以生谓之性”，它是一个命运体的把握者。性在超越逻辑当中是一种生命程序，这个生命程序赋予我们的环境一个意

义。这就是说，一个程序带着一个逻辑任务，这个逻辑任务指定一种东西的意义。因此，当把性理解为生命程序的时候，太极所包容的意义流注就是生命程序所面对的数据。除了中国哲学外，没有别的哲学是采取这种方式来展开的，易理就是在这种意义上来展开的。性就是一个程序，在处理数据的过程中展开命运体自身。程序是上行的，而数据是下行的，下行的存在是以上行的存在为前提，我要展开自身，我才赋予环境一种意义，对环境的处理的决定权在我，我对环境采取一种处置的方式。反过来说，环境提供的条件对我的生命展开的好与坏有决定的意义。因此，太极当中的下行的那一部分对命运体的决定关系是本质的，它提供一种条件。就如上文所述，一颗再好的种子，把它放在水泥地里，不管它再怎么顽强，它也长不好。性是在这样的土壤当中才能够展开自己。

§ 22 别卦爻中的元德与营卫

由太极立卦爻，按照前面性理两行逻辑论的研究，最为重要者，是分清命运体性或基因的命运展开主导者与接与对待的环境即意义化的存在对象之间的区别。性与基因，是命运展开的主导程序，在超越逻辑的意义上是上行逻辑构成，是逻辑任务的承载者和携带这些逻辑任务的衍化程序的执行者，是它以完成超越逻辑任务为生成指向的程序按自己既定格式的逻辑展开为环境即非当下世界设定了意义存在的格式基础。换言之，非当下世界作为“意义流注”扑向命运体的意义存在，即于命运体而言的接与对待对象，由性或基因的程序格式所决定。其之所以转换成意义存在，是因为它的意义转换的指向。

举例来说，区别食物与非食物，这是一般生命体的基本逻辑任务，否则命运展开会被迫终结。这个逻辑任务的执行就程序化地生成“食物”“非食物”的认读格式，而生命体所在的生境中

的一切存在，都在命运体这里形成了一种意义转化：它们不是无关的存在物，而是被“食物”“非食物”的认读格式赋予了范畴区分的意义存在物。如果光讨论这一项逻辑任务，那么对命运体来说，非当下的存在就被有效地区分为两种意义范畴的存在：能吃的和不能吃的。迎面扑来的意义流注就会以意义标签“能吃”“不能吃”的抽象意义“数据”，呈现给命运体供其认读。

借用老子的语汇，性和基因在易逻辑中定义成“元德”。相应的，意义流注的意义范畴定义成“营卫”。“营卫”是医家的词汇。

“元德”与“营卫”之别，是命运体展开自身的两行逻辑的必然要求。“元德”是上行逻辑结构程序的承载，“营卫”是下行逻辑结构的程序指读数据。两行分层的“元德—营卫”之别，是由太极立卦爻的逻辑核心。这一点，历史上的易学家有的明确，有的含混。明确者的表现是将五爻、二爻视为不可替代的至尊，其卦辞解释也常能够合乎古经辞本意，如孔子彖辞；含混者要么特立自己的卦变之说，混元德与营卫为一行，如汉代易学的卦气升降学说，索性置古经辞的体系于不顾，以“凿度”立论。

下面结合易学史拓展说明。先以八卦为例。元德本指的是阴阳两极，在熟知太极图中以黑白两个小的圆圈表示。但将两个极合一，太极图就可以表征成三个爻的卦的形式：中间之爻为元德，初爻上爻为营卫。或可更加细分，上爻为阳卫，初爻为阴营。这就形成了通常的八卦系统：乾、巽、兑、坎、坤、震、艮、离。

当把卦名赋予给这种三画卦体的时候，这里边的理性成分就很重了。迄今为止，关于周易的原始卦名，考古学上也已经发现了很多异体形式。但除了有一些是错别字，主要是别字，基本上这些卦的名字还是跟王弼本传给我们的差不多，意义是没有走偏的。乾和坤在易中占有很重要的地位，乾坤并建。乾的本字是𡔁，𡔁是天球，天球包含着地上所有的一切生物。坤的本字就是坤，它不仅强调土，还强调（申）神。坤本身并不是讲存在意义

上的大地，而是讲作为生的根基。乾坤，我们没办法挖掘它们的具体意义，但在后边的六个卦当中，我们就可以看出来。我们把中间的那一爻理解为性，性就是命运展开的基因，也就是命运体把握自身的积极的、主动的东西，我们把它叫做程序。程序得自己展开，它的展开有两个环境，即跟它相邻的上下两爻。我们从命名里边可以总结出一个规律：上边的条件是硬条件，下边的条件是软条件。一软一硬，一个刚性一个柔性。刚性的条件对程序有决定性实质性意义，有它就生，没它就死。柔性的条件是一种好坏的问题，对程序的影响是慢慢起作用的。兑训为悦，悦就是取悦的意思。按照太和之论，取悦就是和的基础，和的基础就是相互取悦而不是相互斗争。在兑这里，阴阳或男女就是按照和谐的方式来相处。兑是泽，下刚而上柔之义；巽为风，柔从下来；坤，从形状上来说，你可以管它叫大地，但是大地是厚德载物的大地，是面向生的大地，不完全是存在物的大地。如果阳气在地底下的动，就是春动，这就是震。而艮的形象是山岳，上面是石头，下面是土，也就是说，这个系统的下边的变化或者说山底下的变化是被上边的石头永久性的止住了，所以艮训为止。

这套系统，现在看不是孔子作的，但孔子的确是运用了这套解释系统。当把八卦放大（重卦）成六十四卦的时候，这是把神性摆到边上，用一种生成性说理的方式附会解读。以艮为例子，你的命运展开受到了止限，像孙猴子被符压在了山底下。这就叫象。这是不严密的，但是这跟中国人使用的成语有异曲同工之妙，它的隐喻很深刻。

而且我们在这里边能够发现一个问题：中间的那一爻指的就是性——元德。当把卦当成一个整体的时候，卦说的就是中间那一爻的状态，边上的两爻就刚好构成了它的一个环境和条件，它是在这样的环境所浸润和包裹着。如果我们再逻辑化一点，上边的那一爻就是硬性的条件，下边的那一爻是软性的条件。上边的那一爻的决定性用有和无来解决，它对你的影响是致命的；下边的那一爻对你的影响是柔性的，是数量多少的关系，在条件的充

分与不充分的意义上说。这个结论，如果用医家的说法，我给它们赋予新的名称——营卫。医家所采用的语言比较精到，上边硬性的条件，在医家看来就是安全性，因此它叫做卫；下边的是软性的条件，软性的东西相当于我们的血脉，它叫营。营养是补血，血是自己健康的状况；而卫是气，气是抵抗疾病入侵的东西。因此，太极在这样的状态下，我们可以理解为营卫的关系和元德之间构成的三角形关系，这跟中医的体系正好相得益彰。换句话说，医、易是同源的，医、易之理是一致的。“不当良相，则当良医”，这就是因为他们的思考模式是一致的，逻辑规则是一个。

上升到易理上来，就是命运展开的命运载体与命运所处的环境是什么样的关系。如果直接引用医家的概念，软的条件对应着营，硬的条件对应着卫。也就是说，在八卦当中，中间的那一爻是性，上爻是卫，下爻是营。

如果考虑六爻的结构呢？我们先说说历史上的一些旧说。把三爻结构放大到六爻结构，这中间的逻辑过渡存在着一些问题——过渡形式的多样性。实际上，只要仔细梳理便会发现所有可能的拆分组合形式都有人尝试过。每一个给易作注的易学家，他们提供的解释系统的差别也就在这，就是如何赋予三爻八卦与六爻六十四卦系统之间连接的关系。

比如巽卦，是两个三画巽的重叠，同理，八个三画的卦重叠皆是如此。这叫八卦相重，重成六十四卦，这是先秦易学当中的第一个逻辑解释。看易传里的象解和彖辞，这两个相传是孔子所作，把八卦画成一个圆圈，外边再用八卦画成一个圆圈，然后挪，挪一圈，正好拼成六十四卦。

还有一个关系，这个关系在孔子里边也包含着，但是不明显。比如，他把中孚卦理解为三画离的放大版，中孚的初二两爻当成是离的下爻，三四两爻当成是离的中爻，五上两爻当成是离的上爻。这种方式，在孔子的象解里边也有，但是只有在象解中解释不通的才使用。初二两爻称之为地，三四两爻称之为为人，五

上两爻称之为天。这就是三才体系。三才结构当中暗含的逻辑次序是把初二两爻当成八卦的下爻，三四两爻当成八卦的中爻，五上两爻当成是八卦的上爻。在中间的人是命运体，上下是作为它的条件。在三才体系之上，又有附加了阴阳位说的。所谓的阴阳位说也是解释经辞的体系，所谓的当位说就是阴阳位说。

再一种就是所谓的卦气说。卦气说是两汉易学的结论。拿复卦为例，阳气处于初爻，阳气来复。跟卦气说连在一起的就是天圆说。通过算命先生手中的罗盘，就是把八卦弄成一个方位，它对应着上天的二十八宿。这个系统很复杂，在很多的易注当中，但凡与算命连在一起的，都有这么一张图。这就是说，他们把易卦理解为天图。这也是汉代易学的结论，孟喜和京房的易学就是按照这个路子在走。还有一个解释是丹炉说，丹炉说跟炼内外丹联系在一起，以魏伯阳、葛洪为代表，他们的确把卦赋予了某种炼丹的意义。这套体系是道家的传承体系。

我这么讲，是想告诉大家，在解易的时候，形成了很多很多的系统。上面的这些系统基本上包括了中国历史上的所有的易的解释系统。走这么多路线，目的只有一个，就是把易经的经辞讲通，或者是把经辞扔一边，把自己的系统讲通，把易卦当成一种特定的语言来对待。实际上，八卦也好，六十四卦也罢，其实就是一种广义文字，人们才可以把这种文字做种种方式的解读。有的以还原易经的经辞为目的，有的撇开经辞，以如何把自己的体系讲通为目的。

其实我觉得他们的这些解释系统都存在着某些问题。就拿象解来说，它本身其实很粗糙，虽然有些地方也能说得很巧妙。比如拿谦这一卦来说，下边是艮，上边是坤，艮为山，坤为地。象解就是山埋在地下，这就是说含而不露，韬光养晦的意思，这就是谦。这种解释很形象，像我们的成语那样，一点即透。但有些解释在我们看来就显然很牵强。比如否卦，乾上坤下，为什么叫否，这就把很多易学家给难住了。有一个成语叫否极泰来，泰卦是下乾上坤。乾坤倒置为泰，而乾坤正位反倒是否塞不通，按照

象解，解释得就很牵强了。否为塞，泰就是通泰，一通一塞，意义很清楚，但如果你不能解释泰卦之所以通，否卦之所以塞，说明你的解释是出问题的。按照这几个体系，一个一个地看，总会出现这样那样的毛病。因此，我们可以负责任地说，到现在为止，没有任何一家的易注能够把周易的所谓的逻辑系统按照立太极的方式彻底地把经辞解透。所以，易的哲学史当中有这么一路，这一路就是逻辑还原，要把周易的经辞按照立太极的原始的逻辑结构还原回去，但往往导致这样那样的问题。其实，每一个易注家都想把易换成一个逻辑系统，他们有各种尝试，尝试着给周易的六爻进行定性。各家都有各家所长，各家也都有各家所短。我1992年做的那项工作——前面已经讲过，我认为在方向上大体还是对的。我认为孔子作的易传太粗糙。实际上，如果真的是周公作易的话，周易的原始的经辞要讲的更微细一些，实际上他脑子里是有一套真实的逻辑系统。而这个真实系统，我认为跟内经的逻辑理路是一致的，也跟我们所揭示的两行逻辑论是一致的。但是这一点，在象解、三才、当位说里边，都只是截取了一个片面，把这个真实系统给掩盖掉了。因此按照这样的方式，就必然没有办法来解释。就像太极一样，一定要把命运体在演化的过程当中和它接与对待的对象放在一起来思考，这个时候才是太极。但是当把太极只是理解为图腾的时候，实际上我们就掩盖了它背后的一些真实的意思。

§ 23 敬元德以揆营卫

究竟该怎么为周易的六个爻定性？在我看来，核心的问题是二爻和五爻绝对构成这个卦的魂，它是元德。二爻和五爻，它是决定命运的，是卦的性命之所在，或者说是命运体往前展开的基因。不管是哪家的理解，尤其是孔子的理解，都没有否定中间的爻是系统的命运之所在。因此，我们不将二爻和五爻的“变”作

为考虑对象，因为它们处于超越的逻辑结构地位，要把它们看成是“既定的”，存而不论。这样我们就可以集中考察下行的营卫。我把这称之为“敬元德揆营卫”。我对这其余的四爻重新做了一番解释：把一爻和六爻当成是一类，作为二、五共命运体的硬的条件意义存在，即卫；三爻和四爻作为一类，作为命运体的软的条件意义存在，即营。解释系统就具备了其他解释系统所不具备的东西。

我们从卦就可以看出来，初爻和六爻是卦的两个大门，它俩都朝外，是卫的性质。如果卫出了问题，这个系统的命运就难保，这是刚性的。而三爻和四爻恰好是相当于我们周身的血液系统；对一个国家来说，就相当于经济。经济的好坏跟亡国没有必然的联系，因此是作为软的条件，是营的性质。而营卫条件又是可以互化的，有多大的国力就有多大的戍边的能力，因此，它俩是在这个意义上发生关系。营给系统提供营养，而卫给系统提供保卫，营内卫外。因此，我们可以断定，如果系统是营养不良，你将面临什么问题；而如果是戍边能力差，又会面临什么问题。

因此，就能把这六个爻在系统当中的地位做一个重新的划定。换句话说，就是系统的命运演化，哪个东西优先。如果现在，我们房间里断了空气，那断然不行，硬的东西是优先的；但如果我口袋里有一百块钱，请大家吃饭也能吃饱；五百块钱也行，但是如果我口袋里有五千块钱，也能把它花掉。在这个意义上，软的重要性就要让位于硬的方面的重要性。因此，我们就可以做一个划分，首先肯定是六爻和一爻最重要，但六爻又比一爻更重要，因为在传统的解释中，五爻是皇帝的位置，二爻是皇后的位置，因此六爻肯定比一爻更重要。其次，同理，作为营的三爻和四爻，四爻比三爻也要重要一些。我这么划分的目的是什么呢？当营卫系统出问题的时候，它们对系统究竟意味着什么？这个重要性大家就明白了。如果六爻失守了，它所波及的可不只是它本身，而是整个系统。

这样的话，咱们就可以解释周易的卦爻辞当中的分寸。举一

个例子，比如乾卦，乾卦六个爻是六条龙，如果按照营卫系统的解释一看，分寸感就出来了。“初九，潜龙勿用”，然后是“九二，见龙在田，利见大人”。“见”总是理解为“现”。“九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”。“九四，或跃在渊，无咎”。“九五，飞龙在天，利见大人”。“上九，亢龙有悔”。卦辞就是“元亨利贞”。

这就是我们关于乾卦的经辞。元亨利贞，对号入座刻画的是二爻和五爻。因此，二爻和五爻都分别有“利见大人”，“利见大人”只出现在二爻和五爻中，他们作为命运共同体，不分伯仲。“利见大人”就是在大人面前有利。这个卦对二爻和五爻绝对是有利的。而绝对有利的言外之意就是他的命运展开的条件跟他太匹配了，他处于最好的状态。

但即便是最好的状态，初爻、三爻、四爻、上爻在语气上地各有分寸。初九这一爻，还原到营卫系统，怎么解释呢？这个爻，它很强，但是系统的安全本身不成问题，因为系统很强大，因此打仗的人没事情干。用墨很省，就是潜龙勿用，是很自然的状态；而上九“亢龙有悔”，它的状态也很自然。但是一个无用，一个有悔。亢是什么意思呢？亢是犄角的意思，它是龙的犄角，所以它有悔，有悔意味着如果一旦有战事，它得第一个冲出去。初九的位置和上九的位置，如果一个是在戍边的，一个是禁卫的，区别就来了：很显然，戍边的责任更大。

然后看三爻和四爻，“九四，或跃在渊，无咎”，无咎就意味着不大好，船山有一句名言，易当中谈无咎，那是指“咎之府也”，也就是离过错不远了。再看九三，九三的爻辞说的很到位。“终日乾乾”，就是指白天精神很足；“夕惕若”，就是晚上一副警惕的样子。即便如此，还有厉。厉是临险，危险的边缘方为厉。唯有白天乾乾，晚上警惕，才会无咎。

乾卦不现凶，但是有厉、有无咎、有悔。这都是对不好的地方的一些委婉之词。乾卦作为六十四卦之首，每一个爻都不可能真的有真正的灾祸。但即便如此，六个爻也各不相同。我们在里边看

到，二爻和五爻性质相同，爻辞相近，一个在天，一个在地；而初爻和上爻是一个等次的，但是初爻勿用，上爻有悔，这是他们相对的地方；三爻和四爻又是一个等次的，他们两个都无咎，四爻的无咎很容易，自然无咎，但是三爻的无咎来的可不容易，它也是群强当中最弱的一支，它也能得到无咎，但是付出的努力要比别人大的多。

这样解释的话，我们的解释系统就显得很干净利落。当然，我们不是按照两行逻辑分析严格的语言来描述的，这更接近中国传统的易解一些。即便如此，我们在“揆营卫”的过程中还是逻辑清晰的。但如果按照象解来解释，上边是天，下边是天，天在天上，这就乱套了。而且，历代易学家对乾卦九三爻的解释，都不能让人满意。上爻多险，三爻多凶。如果有险，那肯定是在上爻上，因为它有兵争之象，如果来了外敌，肯定得第一个冲上去；如果卦有凶，首先应在第三个爻上，三爻带着受气相，它的地位微薄，但是没它也不行，它就是纯粹意义上的纳税人。所以说，三爻和四爻，他们两个在系统当中处于的位置，对系统的贡献并不直截了当，正因为贡献不直截了当，因此，人微言轻。

再举一个履卦作为例子，它的卦辞没有必要针对二爻和五爻，而直接针对着三爻。“履虎尾，不咥人，亨”。往下一个爻一个爻地看。“初九，素履往，无咎”。“九二，履道坦坦，幽人贞吉”。“六三，眇能视，跛能履，咥人凶，武人为于大君”。“九四，履虎尾，愬愬终吉”。“九五，夬履贞厉”。“上九，视履考祥，其旋元吉”。

对六三的描述很有意思，我们单独把它拿出来讨论。“眇能视”是指瞎了一只眼睛还能看；“跛能履”是指瘸了一只腿，拄了条拐杖还能走。怎么履呢？履虎尾，在一只老虎的后边又瞎又瘸地走，不但如此，还“咥人”，“咥人”就是笑话人。这个场景特别像三国演义里面描述的曹操败于赤壁之战后逃跑的情景：曹操在逃跑的路上，诸葛亮一步一步地都给他设好了套，但是他不断地教训诸葛亮，这就叫“咥人”。正好是在这种场合下，三

爻还嘲笑那只老虎不敢吃他。下边又接了一句，“武人为于大君”。不管是谁在大君面前，都不可作为，“武人为于大君”，就相当于拿着刀上殿，拍着桌子教训皇上。

这么一串经辞，就是为了把六三的凶险描述清楚。这个卦是属于一个不当叫板而偏偏要叫板的卦，在这个地位最弱的位置上，三爻对二五两爻的叫板，是对整个系统的叫板。但是，这个卦告诉你：你自己就想这么干是徒劳的，你所有的作为都对别人毫发无损，因此，伤害的仅只是你自身。周易说理的办法就是用整体来解释局部。营的意义存在于命运演化的微不足道性如此，自己的命运就理当如此。

这个卦按照象解的方式，天在上，兑在下，是泽在天下，还是在天的下边取悦？这叫履？恐怕说不通吧。泽在天下，这么就履？而这么履会有如此之凶？而如果我们按照营卫结构来看，三爻作为系统当中实力最软的被动的爻，它在系统当中的位置，它的作为就由系统的结构逻辑限制，如果这么做，就是这么个状态。

履之险，描述得很生动，但是在一个弱的群体里边，你很强，那会怎么样呢？整个的系统都是阴爻，一个阳爻在五个阴爻当中的卦，在周易系统里边有六个，而这六个都是很有深意的卦。如果阳爻在五的位置上，这就是比卦，所有人都得听我的；在二爻上边就是师，如果有人不老实，我就打他，可以兴师。一个阳爻在五个阴阳当中的作为，易给出来的很淋漓尽致，阳爻在其中都是很厉害的角色。但是谦就不同了，谦之阳爻恰在于三爻之位上。他或免于“履险”，但必须韬光养晦。

因此，当我们把内经的逻辑，命运体展开的逻辑，尤其是营卫结构，做一个合理的划分，重新梳理它的逻辑系统的时候，我们可以一步到位把它解释得很清楚。尤其是围绕着三爻和四爻，在别的易注的系统中是没法解释清楚的。

六、由太极立人极

§ 24 我们的易哲学研究旨趣

上节课，我想突出的是易的逻辑。我想强调的是，它的逻辑是否严格，这并不重要；或者是否有一种更好的解释系统，把我的这套解释系统推翻，这也不重要。重要的是，中国的哲学依托于易，把易变成中国哲学的内在的说理构成。它暗含着易的结构当中存在着一个逻辑，这个问题很重要。这种逻辑，蕴涵着中国人所认定的自身的逻辑。

实际上，对于易的问题，我有两套想法。其中的一套想法是，我们得看跟谁在谈易。我给出一个界限，这个界限就是清朝之前和清朝之后。如果我们在和纯粹的中国本土文化养成的人讨论易的话，我们有一套讨论的办法，这是一套中国传统的讨论易的办法。先秦的易家、汉唐的易家、宋儒的易甚至到明清儒的易，这是一个自给自足的易哲学演化逻辑。每一个易家，对易都有一本自己的经。这种经在一些核心的问题上是具有共识的，没有杂七杂八的怀疑。

但是，自民国以后，欧风东渐，中学西范。使得我们在谈论易的时候，自觉不自觉地受西方思维的影响。我们在没碰易之前，脑子里就先建立了一套疑问的体系：易是不是迷信啊？这是科学的还是不科学的？这是唯心的还是唯物的？它的主体在哪呢？这个逻辑怎么不符合亚里士多德的逻辑？我问的这一串问题，至显

地说明了我们这代人以后，再回到原汁原味的清儒以前所谈易的环境，已经不可能了。这样的话，就需要我所说的第二套想法。如果想用西方哲学的语言和语境去尝试着理解易哲学的话，我们也能做到，但是这需要我们进行两次清理门户。第一次是清理西方哲学自己的门户，要把西方哲学对易的理解的那种致命性的理论前置的偏执摘掉。比如说，一定要在易理当中把上帝摘掉，把依托在上帝身上的真理性摘掉，把自亚里士多德以来形成的两套逻辑——狭隘的形式逻辑和来自上帝的超越逻辑——给摘掉。当进行了这样的清理门户之后，我们说，易的哲学是易的逻辑。这样，我们就又可以在西方哲学的语境下重新探讨。

我不止一次地跟你们重复一件事：我做中国哲学的研究有两个垫脚石，在中国哲学的语境下，我是想顺着王船山往下做；在西方哲学的语境下，我是想顺着胡塞尔往下做。胡塞尔在西方哲学内部对西方哲学进行了一次门户的清理。

我所说的第二个清理门户，指的就是对中国哲学史奠基的理论还原。对超越而非僭越的哲学基点的不妥协的坚定信念是该奠基的核心。这一点，是我最看重船山哲学的重要原因。打破门户之争的界限和建立哲学追思自身逻辑理路的努力，比具体而深刻的易哲学结论更具思想光辉。我所特殊关注的，是通过彻底的哲学覃思为中国的人文精神寻找奠基，而不是为了现实的人的高尚化精神需求拟议哲学理论的凭借。这也是我一再强调的由太极立人极的哲学理论归宿问题。

这两个门户清理之后，我们说，要在西方哲学的语境下来重新做易的逻辑，不是不可做，但是要顺着胡塞尔往下做，而且兼具顺着船山往下做。就是要把西方哲学当中的先天的超越性的东西扔到一边，用一种理性自力更生的原则，理性借助于理性自身，完成自己的超越逻辑构筑。胡塞尔说：“理性要凭借理性自身”，构造一个没有超越预设的超越逻辑。我们也可以这样说，易之逻辑秉性就是要借理性自身的自力更生的能力来完成一种对于理性的局限性的超越。所以，易也是一种超越逻辑的结构，进

一步，我把它发展为两行逻辑结构。

把易的经辞解释成尽量完整的逻辑系统，这不是哲学问题，这某种意义上是科学的问题。换句话说，这是一种学问上的功夫问题，适合于缜密的注疏和发微，而不适合于课堂上的讲解。这个工作我一直在做着，目前还不到完整地拿出东西的时候，它的目标要比1992年工作的目标高得多。至于两行逻辑的独立研究部分，我也在进行当中。而我们这门课的内涵应该是要挖掘易跟中国哲学之间镶嵌的关系。因此，我想站在一个新的视角上，来对易的逻辑，也就是在立太极的过程当中所形成的太极的逻辑，做一个更深入的考察。

由自然立太极，这个部分是谈易的逻辑的重要基础。我做易哲学的研究，就是要寻找一个由自然立太极的逻辑理路。这个理路有两个办法，一个是文本的方法，这是我们对于中国古代的哲学家的一种思想上的认定和对他们面临的问题感同身受的理解。在做这个工作的时候，我需要把我放在前清的遗老遗少的位置上，假设我对西方的哲学一无所知。这样，我才能够以那种方式来理解中国古代的哲学家。这只是工作的一个部分，另一个方法就是站在后西方的哲学背景上，对西方的哲学进行门户的清理，清理门户的核心要点就是要确立西方哲学从僭越回归超越的思想历程。基于超越逻辑反思的后传统西方哲学的奠基，与我们“由自然立太极”的易哲学理论奠基可以形成强烈的理论共鸣。传统西方哲学是由理念立逻辑的，是以“完全的给予性的方式为自然立法”。有理念就有真理，有真理就有概念，有概念就有逻辑，有逻辑就有超自然的规定性，有了超自然的规定性，自然之物就要去彼岸寻求答案。中西哲学的问题，就是在这样的意义上形成格格不入的对峙的。胡塞尔的核心问题就在于质问西方哲学，当把超越之物都拿掉，把由理念转向由自然之后，哲学该怎么办？他要让哲学恢复到“以完全被给予性的方式让自然的生活世界呈现出来”，然后寻求“通过还原生活世界的本质实现逻辑对自身的超越”。这是他给出的答案，具体体现就是要进入他的现象学

的世界。而我的答案是要回到中国哲学的境界，中国哲学的境界是由自然立太极的境界。只有在这个问题上，中西哲学方可对话。由自然立太极，就是不做任何预设的情况下，我们理性如何逻辑地完成自身的超越。

§ 25 由太极立人极

我们说，易的主题或中国哲学的主题有两个，一个是立太极，一个是立人极。有一点是无可否认的，那就是中国哲学的目的归宿是落实在“人”上的。尤其是作为主流哲学的儒家，分明把人学理解成了哲学的全部，儒家哲学的真正旨趣是“立人极”。但是，熟悉人学发展和衍化历程的学者都知道：援道入儒，是儒学被道学所激发起的重要研究内容。道学以“立太极”的天学否定儒家的人学，从而激发和引导儒学为完善自己的理论而将人学发展成天人之学，即将“由太极立人极”的命题视作儒学自己的核心主题。

由自然立太极，更多地代表道家的理论诉求。“道法自然”虽然是从老子的口里说出来的，但是从易理的生成过程来看，中国哲学的骨子里边“由自然”的理性奠基并不是始自于老子。只不过是儒学人性彰显的时代性思潮所唤醒，“发现性地反思”到中国哲学“由自然立太极”的奠基石的重要。（儒道各自的发生背景和互动关系，参看我在《本然论》中的论述）这恰好是儒学勃兴之际，从巫性中特立凸现出的时代性的理性共识。相反，人学本身倒是时代性的革命思潮。人极是从太极中“显立”还是对太极的“破立”，这是儒道争锋的核心。尤其是在孔老之辩的高人对决中。因为在由自然而立的太极之中并没有人的显著位置，而在太极世界中人作为独立的一极“与天地参”的时代性诉求又不可阻挡，孔子适应时代充当了立人极的理论先锋。在这样的背景下，在给“人”进行什么样的哲学规定性，即持有什么样的“人性论”，显然是重大的理论问题。

研究儒家思想的学者经常忽略一个重大问题，那就是：就时代的人文呼声以及这种呼声体现的理论诉求来看，儒学是具有内秉的置太极于不顾的单向度的人极之立的倾向的，就是脱离开太极、从而脱离开自然，抽象地给“人性”下哲学的定义。孔子的“仁”就未尝没有这种对“太极”的“破立”性质。如果沿着这个路走下去，很容易进入人性远离天道的理论轨迹上去。当然，我们看到，孔子或出于自身的高度的理论修养，或被道家的提醒所启发，他没有仅就“仁”孤立地展开自己的体系。相反，他的体系由仁入礼，由礼体道，由道阐中庸，浑圆地归入“由太极立人极”的理论路线。

这样，儒道两家在本质上形成一个互补的体系，而不是对峙的体系。显然，儒家在吸收和容纳道家的理论主题方面，显出了更宽广的胸襟和理论改造的气魄。如果把中国的伦理学，人的哲学，孔子所强调的中庸、仁、礼孤零零地放在那儿，不使它们受到由自然立太极、由太极立人极的主题的理性检阅，这是末儒所为；反之，以太极人极两立的理论视野综合地处理儒学体系中的人文范畴，才是鸿儒所为。

由自然立太极，形成的是中国哲学里边的天文；由太极立人极是中国哲学里边的人文。当我们强调人文精神的时候，不能褫夺掉人文观念内生其中的天文背景。人文的精神不是太极的精神，太极的精神是道的精神，是如何研究天文的精神。天性即为道性，道性即为自然性，是由自然性当中所观察到的然及然之所以然。合天理的人文才是真正的人道的范畴。天道与人道互不妨碍，融融合一，这才叫天人合一。

儒学从立人极的方式出发，其实道家也未尝不是。道家立人极的方式跟儒家立人极的方式，在选择上有些许不同。从殷周之际到春秋孔老，立人极的人文精神是从太极当中张扬出来的。人在讨论天人的关系的时候，确立了人的观念。

以易的体系背景言之，如果站在卦的角度，往往跟站在二五爻的角度连在一起，这样，初、三、四、上爻所处的位置就是以

一种客观化的条件来对待。但是，人不只是站在二五这两个爻的角度，也可以站在别的四爻的角度。如果站在这四个爻的角度，人极怎么立？这个问题转换到差等有序的问题里边来，表现的是这样的一个问题：这个社会分成三六九等，而我总须有一个切实的角色认定。就是作为一个“官”，要站到国家的位置来想问题，从大处着眼，地位虽然不高，但是脑子里想的问题应该是君所要想的问题。这使得一个哲学思考者要从四个爻的视角转到二、五两爻的视角。用儒学的语言来说，就是虽然人微言轻，但是要以天下为己任。这样一种人文观念是在这样的一种太极模式的认定下自觉生成的。因此，知识分子不是与皇权对立的关系，同时也没有把现实人生当中的等级关系当成观念。这里就存在着一个矛盾：在现实层面上，必须承认差等有序；并且，由着太极来说，这种差等有序是本然的，这种差等有序是太极自身的固有之理。但是，这种不平等性当中又一定要突出人文的平等理想性来。这样，理想的核心就在于：不平等当中的平等性究竟体现在哪里？

如果把社会的不平等当成是合理的，但我们没有办法解释不平等的合理性，春秋之乱把这种矛盾的理论解决提升成迫切而现实的问题。春秋之乱的实质在于，周朝天子的权威越来越小，控制力越来越弱，而作为皇亲国戚的各诸侯都想坐坐龙椅，不断地僭越。“八佾舞于庭”，这种现象时常发生。明里较劲，暗中屯兵，有朝一日，想着统一全国。春秋战国之乱的原因就在于此。它的核心就在于，由周礼所规定的差等有序的“天秩天序”，没有变成人们所默认和自觉遵守的秩序。而且，打僭越主意的，都是周天子的亲戚。

如果你把自己设想成孔子，你所面临的遭遇就是这样的一种遭遇，孔子称之为“礼乐崩坏”。“礼乐崩坏”的实质是制度化的，本该维持本然和谐的差等有序结构不再具备现实合理性了。整个的周制是外围像众星拱月一般围绕着周天子，就是为了维护周天子的社稷安全，这就是差等有序的由来。但是，差等有序在现实当中遭到了怀疑，它不具备合理性了。人们问的问题不是要

不要国家的问题，而是我凭什么要接受不平等？

时代以这样的方式提出的现实的哲学问题给孔子。要恢复周礼，恢复到差等有序的礼乐文明，这是孔子的理想。而如何恢复礼乐文明，是一个巨大的哲学难题，它首先要解决在差等有序当中的平等性问题。

孔子提出了“仁”。“仁”古字里边的意思是两个人协调；“仁”还有另一个意思，从郭家店楚简中可以看到，身心关系是仁。这是在医的意义上说的，是麻木不仁的“仁”。这个意义上的仁，对我们的理解帮助十分重大。这个意义的仁和协调之仁，它们的本意应该是一样的，只是一个是从社会性的角度来说，一个是从肢体性的角度来说。然而，医家所提供的仁，可哲学陈述为“和谐之所以和谐之基础”，更带有太极的本质。“仁”的另一个指向在孔子那里指的是人心，“仁德之心”。当大家都有“仁德之心”的时候，我们是平等的，我们都是“仁人”，“仁人”构造的就是人格的平等性。

孔子把“仁”规定为质，这是从心的角度来说。如果朝着外在的表现方式呢？我们可以理解为是义。所以，在孔子那里，以仁的内外来区分的时候，逻辑关系非常清楚：内仁德，而外义举。内仁德是指向每个人共有的人心，带有平等意义上对人性的规定之心。但是，差等有序所规定的又都是不平等的。因此，人的内原则是平等的，而外原则是我们要用平常心来看待我们的不平等。这就化解为仁的另一个定义“忠恕”：忠，“己欲立而立人，己欲达而达人”；恕，“己所不欲勿施于人”。实际上，这就意味着在绝对不平等的差等有序的网当中，提炼出一个绝对平等的特质，这个平等的特质就是“推己及人”。

“推己及人”作为原则，在行为上忠恕谓之义。荀子对义的解释：义就是宜。宜就是恰当，这个恰当颇有深意。就是说，我在社会的哪一个秩序的结点上，这个结点的差等性质就能提供我以行为原则，这就叫义（宜）。

回到周朝的礼乐崩坏的情况，孔子给它下了这样一种拯救药

方。它的质就在于：如果我们不希望我们的天道人伦进入麻木不仁的状态，人应该就变成一个“仁人”——和谐子。人的体仁之心恰好就是对于差等有序的默认之心。我们每一个人都能够把自己放在和谐过程当中恰当的结点上，这才叫君子。基于此，孔子在这个意义上给人做了一个排等，定义了四类人：君子、狂狷、乡愿、小人，把人按照内在的修养分层次。这四层分下来之后，就使得社会“远小人，亲君子；敬狂狷，贬乡愿”。这就提供了一种所谓的孔子儒学特有的价值取向，即抑恶扬善。

恶和善的定义完全是从仁的角度来说，仁和义引申出来恶和善。这个问题究到根上，就是以识不识时务为标准——宜。在易卦的格局当中，爻需要发挥它的职责，如果发挥了它应担当的职责，这就是识时务，如果它没有发挥它应担当的职责，这就是不识时务。

所以，由太极立人极，不是一句虚言。中国的哲学是由自然立太极，太极社会的本质特征是和而不同，是多样性之间的协调。和而不同的不同就表现为差等有序。我还得真心维护这种差等有序，而我又明确地知道我在差等有序的结构当中的担当。我处于弱势，但我还是心甘情愿，这时候，我是一个仁人。在生死利害之际，能够以大局为重，以天道为核心来衡量自己的行为，这才叫仁义。因此，如果要强调孔子的仁，就必须从两个方面去理解。一方面是站在扪心自问的角度，另一方面站在天道上，把天道所要求的内化为自己的品质，化成扪心自问。这才叫诚。人的善恶尺度是跟天连在一起的，是跟差等有序的结构的要求连在一起。

平心而论，孔子很巧妙地在人的安身立命与人心的熏染塑造，和由太极立人极的纲常伦理、差等有序的秩序之间建立了高度统一的关系：人心的问题是追求平等；伦理的问题是维系差等有序；差等有序的问题的核心在于太极的和谐。这就把人心的平等和差等有序和太极的和谐这三者的关系融于一贯。

§ 26 极高明道中庸

但以“仁”为奠基对君子之格的哲学界定，第一，不能消弭儒家的努力和道家的苛求之间的鸿沟；第二，不能彻底解决儒学系统内部由太极立人极的理论要求。当孟子把“仁”以“性善”这一哲学转换形式以“人心”为人性的界定时，理论的内在冲突就更加强烈了。因为人极的一极黯淡了太极的一极。这从荀子体系里表现的对孟子的批评来看，就更清楚。荀子认为庄子“蔽于天而不知人”，而认为孟子“蔽于人而不知天”。荀子在《非十二子》和《天论》篇里边对孟子和庄子分别做了这样的评价，这里边的核心问题就是太极和人极之间的关系。有的人说，道家就谈太极，儒家就谈人极，其实并非如此。从老子开始，道家言太极从来没有忘掉人极；儒家谈人极从来没有离开太极。但是对于“蔽于天而不知人”，“蔽于人而不知天”，这倒是儒道两家争执的核心，双方都认为对方在理论上有所缺失，而并不是离此而谈彼。这是儒道思想史当中的核心问题，这也是易哲学的核心问题。

如果按照这个逻辑次序追思下去，儒道之争的核心问题即太极人极的关系问题。在《论语》体系里也有冲突的表现，尽管不像后来孟荀体系中那样强烈，这就是《论语》中“仁”与“中庸”的冲突。从现实层面说，它们的规定性大致重合，只不过可以说“仁”达到了“高明”，而“中庸”是“极高明”；但从哲学层面说，“仁”与“中庸”源于不同的质的规定性：前者奠基于是“人极”，后者奠基于是“太极”。

我们说过，孔子在把“仁”这个概念提升做哲学范畴使用时，“仁”兼具奠基于是太极和奠基于是人极的双重意义。“仁”作为哲学范畴使用的原始意义并不是绝对的善，而是对于善的规定性。善的规定性一方面由太极，另一方面由人极（人心）。孟子

也曾说，人心毕竟要通过诚心达到对于道心的尽心。人心和道心之间不合，这就不是仁。

孔子所讲的“仁”，如果严格地以“忠恕”原则来界定，就只言说了其莫基于人极的一面。但就《论语》以教化的意义而论的“仁”的阐释，似“忠恕”足矣。“忠恕之道”足可以造就君子，因为“文质彬彬”的“质”，完全可以由人极独立地奠基。但君子之“高明”不是“仁”的全部，在律己的意义上，孔子并不停止于君子的忠恕之道，而一定得是“从心所欲，不逾矩”的中庸之道。这或可说是一种“至仁”和“极高明”。“中庸”是对“忠恕”的质的超越，因为只有将莫基于太极的原则（不逾矩——中道）和莫基于人极的原则（从心所欲——庸常自由）一以贯之地自觉结合，才能达到“中庸”的境界。魏晋以降，学者着意在由太极立人极的意义上调整儒、道和易的关系，将中庸之道与为圣之道联系在一起。在为君子之道上，复更显“絜矩之道”，以突出与天地参的“圣人气象”，突出“内圣外王”的精神境界。其实就是把“圣人人格”双重莫基于太极和人极之上，由太极立人极的哲学含蕴获得了前所未有的加强。

其实孔子的中庸之道最鲜活地表现在《彖》、《象》之中。可随意举几个例子。

《彖·蒙》：蒙亨，以亨行时中也。……蒙以养正，圣功也。

《彖·需》：需须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。

《象·讼》：天与水违行，讼。君子以作事谋始。

《彖·师》：师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。

《象·小畜》：风行天上，小畜。君子以懿文德。

《象·大有》：火在天上，大有。君子以抑恶扬善，顺天休命。

在所有的彖辞象解中，以“君子以”的语句引导的后面的原则（缺省的亦同），都是在“卦”、“卦爻结构”这种奠基背景下，莫基于太极引申的“中庸”原则。

由此可见，由自然立太极，由太极立人极，这是真正意义上的儒家哲学主题。

§ 27 易与天地准

有的人说，易传并不是一个人所为。这当然不是一个人所为，易传里边有对于易的诸多方面的定性方式。一方面，理性的张显非常明显。“天行健，君子以自强不息”。另一方面，由人的经验来构筑体系。从结绳记事开始，仰观俯察，遍观鸟兽之文，萃取成象。还有一个说法，易传里边也有：“河出图，洛出书，圣人象之”。河图、洛书就是一种神符，如果易卦是神符的话，经辞就是谶语，谶语就是一种神秘的神谕。这在中国易哲学当中构成解释的一路。

如果不把易理解为神符谶语，那就只有一个办法，还原易理的逻辑结构。当易的经辞能够按照一套逻辑解释得很清楚的话，它自然就不是什么神符谶语了。因此，易的理性解读就必须按照逻辑的方式来理解。

《易传》有：“易与天地准”、“放之而弥六合，退则卷藏于密”。这种说法应该从两个方面来理解：逻辑的秉性与人文结构的理性自觉。

第一，逻辑结构的形上化对象超越性，具有对象统摄的一致性逻辑保证。能够用“与天地准”的普适性概括的东西，唯有严肃地遵循逻辑操作的基本准则，方能收到一般对象普适性的功效。

回顾我们对易的两行逻辑分析，应当建立这样的信念：太极就是自然之逻辑抽象物。我们对命运体的一般抽象，恰恰是对自然一般性的基本回应。而命运体的一般命运衍化程序（二爻和五爻所指涉者）的一般存在性，是我们通过两行逻辑分析所逻辑确认的必需要件，它决定着命运体能否逻辑展开成为真实命运体的

逻辑特征物，是生之所以生的规定前提，它们决定着命运衍化的根本。太极之所以如自然而然之所是的方式逻辑演化，就在于性在展开自身的同时，与所及对象接与对待。

回顾这些由自然立太极的每一个逻辑生成环节，都不失其普适一般性。包括逻辑结构运行的一般规则，即“性，命之所由”、“时，运之所是”，都是程序逻辑接与对待的一般逻辑规则，而不为特定对象所独有。明白这一切，我们就领会和理解易传中“易与天地准”的逻辑宣言了。

第二，就是由太极立人极的人文结构的理性自觉。如果人文结构——就其理想化的构筑形态而言——不由太极，或是对太极的僭越，或是对太极的遮蔽，都不能够将人极与太极等量齐观。太极不能容纳人极，“易与天地准”就变成了将人排斥于天地之外的空洞宣言了。那就不是中国哲学。

实际上中国哲学在更长时间里注入更大的精力关注的主题是立人极，立太极的目的还在于立人极。这就是说，当我们在看卦爻关系——“观其占，玩其辞”——的时候，“玩其辞”的背后包含着立人极的路途设定。

当我们把太极结构还原到六爻结构，通过易理的条条缕析把太极结构六爻化，并分清卦爻之间、爻爻之间的差等秩序时，我们在理论上同样明白了儒学的经典强调的礼乐文明差等有序的合理性基础。太极呈现于“卦”的功能结构即六爻的关系结构，关系体之间的地位是不等的。由于逻辑功能不等，在命运衍化中的贡献不等，导致它们各自的地位不等。人文理性追求平等性可以视为人类的根本情怀，人的平等和解放是人文精神的终极动力。但是，人的平等是不是一定要把现实社会的一切带有分工意义上的不平等全部打碎？历史经验告诉我们，这绝对不行。程序之所以能够持续地往前推演，一个重要的保障性前提是不同的功能不可随意置换。因此，这就存在着由太极的原理所给出来的社会的往前推演的机理的问题，“和而不同”的命题也自明地呈现出来。在这种程序逻辑演化的要求之下，人跟人之间的不平等性是绝对

的，平等是相对的。和谐的本质、自然而然的本质不在于求同性，而在于多样性。西方人求同，以等号为哲学度量工具裁度一切，在上帝面前人人平等，同而不和居于常态；而正因为中国人没有上帝，因此就要让太极自己转起来，以和为哲学度量工具，超越地实现不同“量纲”之间协同功能的意义转换，以和而不同和超越的平等形式为理论圭臬。所谓的安身立命之本，不正是太极之本然意义的人生航标吗？

恕我直言，当代中国儒学的研究往往没有像宋儒那样，关注由太极立人极的根本逻辑，我们往往是由人本身立人极。由人立人，解释起来就很简单了。但是它往往没有根，因此很容易经受不住外来思想的冲击。

§ 28 礼作为天秩天序

还应该有一个很重要的“立人极”理论环节，应该引起中国哲学史研究的重视，那就是“礼”。对礼来说，需要我们双重的界定。以君子（个体）人极的角度来看礼，礼呈现天性；以易太极的角度来看礼，礼就是人伦（群体性）。所以，天人关系在这里有一个很重要的以礼为核心的过渡。孔子讲“克己复礼”和易为“群经之首，六艺之源”，这两者之间有什么关系？当君子体认自己的个体作为的时候，克己复礼就是君子的第一作为，克己复礼就是敬天。在这个意义上，我们可以将“礼”理解为“天理”。另一方面，由本然的太极之理往下看，礼就是人伦——具体为由社会构成的和谐系统的和谐逻辑之源。礼乐文明社会的确立，以太极来说，与自然的天文相对就是人文；以君子人极的角度来说，它就是与个体的人相对的天理，天人结构就是这样的一种结构。

这个命题，我们可以理解为是一种在巫文化向君子的人极之所立中间存在着一个重要的思想史的逻辑环节，这就是天、德、

礼之间的一种综合融通。由天之德、由德之礼，实际上是从殷周之际到春秋战国之际一个很重要的哲学环节。在这个环节当中，嬗变出了天人合一的理性哲学范畴，天人合一的哲学范畴的理论实现就要从礼的角度来说。

在易当中，德就其系统功能的表现来说指的是变化的动力。而在现实的社会当中，表现为殷周之间的嬗递动力：周革殷命，武王伐纣。是因为德发生了转换，从殷转到了周，殷无德而周有德，所以我以德称天。这样的话，德的观念嫁接转换作为中国哲学发生理论转换的触媒，将系统或命运体衍化的动力问题与命运体的自身秉性的问题合二而一。“德”一方面作为命运发展然之所以然的动力，又作为命运体自身的性质禀赋。但历史转化的痕迹尚在，“德”的古义、转义在使用上并存。要而言之，孔子及其儒家多使用德的转义，即将德理解为内秉的德性；而老子及其道家则极力恢复德的古义，将之称为天德或大德、元德，而将转义贬称为天德失损后的人为之德，即儒家坚持的道德。

君子的德行为仁德，有了仁德就有了义举，把德的观念内化为君子之德。因此，德的观念，也是一个双料的观念。老子大言天德，所谓的天德就是天之于万事万物之德，是万物必须所由的规定性。看司马迁的《史记·六书》当中给德下的定义，德是作为道之纲纪。因此，在古义的理解中，德和道之间的关系是德在先，道在后，德是作为道的推动力。故而在老子的意义上来看天道之所由，这个推动力就是德，没有天德就没有天道；德在道的逻辑之先，先有德而后有道。看《韩非子·解老篇》，就是把德篇放在道篇之前，这是《老子》原始版本的第一章。天德当然也不出自然之内秉，但不是狭隘的自然之内某一一人一物的特质内秉。因此，德就如我们哲学所追问的然之所以然的背后的动力因的含义。这样，德和道之间的关系，我们可以放在太极论和自然论当中。这就是说，当我们从由太极立人极的命题出发去理解被凸现了的人的动能时，德的哲学是孔子所作；我们也可以从自然立太极的角度把道德关系建立起来，这就是老子所为。

对天人之际的关系有了这种认识以后，我们就能够结合道家强调的由自然立太极，把儒家的由太极立人极，在一个更加宽广的论域中有机地综合起来。道和德的基本观念都要从自然而太极的过程当中自立出来。这样，德和道之间的关系就还原成了命运衍化过程的因果范式：自衍化过程的自恰动力机制解释系统。

在逻辑的问题上，存在一个先后的、逻辑意义上的次序。德就是在未发之先，道是在已发之后。在这个意义上，道是迹，德是所以迹。这是逻辑先后的关系。这种逻辑先后的关系，并不仅只表现在道和德的关系上，而是充斥在整个中国的哲学之中。在孔子那里就表现得更清楚，没有仁德哪来的义举？仁是德行，是在未发之先；义是义举，是宜举，是在“发而皆中节”的意义上说，在已发之后。又比如本末关系，氤氲化合的关系都是逻辑先后的关系。

德是周的礼乐文明的内蕴的一个很重要的观念。而这个观念，到了孔子那，礼如果内涵德性，那就变成了天德。然后，人之所以为君子，又有自己的仁德，仁德配天理，又锁到了这一层。所以说，殷周之际所形成的礼乐文明，当然是人极的范畴，是由太极立人极的重要环节。但是这个人极有两个特点，一是群体的特点，而不是君子那一极。礼作为人区别开动物的群体行为，是从社会的角度说的。

在中国文化中，社是庙的前身，祭祀之土为社。在巫文化里，社就是坟，坟就是冢。大巫死之后的坟就是社，所有的祭祀都在这个坟上进行，在这个地方发出的号令就是社会的法令，这就是冢宰。以这个为核心所集的社，这就是社会：以社为会，是氏族的一种神圣的行为，也是由神圣的行为导致的世俗行为的文化基因。社会的概念，中西之间截然不同。在西方，社会是从自私的人性假设出发，是从沙子一般的公民当中转出一个组织来。而中国是从血缘关系出发，一个氏族就构成一个社会，有共一祖宗就是一氏族，而庙是坟的一个符号，祭祀在庙里进行。因此，这种带有天性的、祖宗性的、基于血缘伦理的礼乐的社会行为，

就贯穿于社会的礼制建设，中国的礼产生的过程就是如此。每一个人的行为规范都以一种伦理符号的方式被礼所规定着，而不是慢慢衍生出来的，这决定了“礼从俗起”和“礼待圣人作”之间深刻而久远的理论纠缠。

中国社会的文化成分不是后衍生的，而是世俗行为的基石。所以说，礼就慢慢地被周人规定成社会行为的礼，跟夏商之际以至于三代的巫祝文化的天人共舞的祭天之礼之间，恰好形成一个很自觉的过渡。这里带有人对于生命的神圣化，对于祖宗的神圣化等复杂的文化情愫：祖宗配天。祖宗所配之天就变成或等价于自然之天。正是由于种种的过渡，才使得人和天之间的关系通过血缘的方式形成了沟通，而沟通的过程当中形成了礼。荀子说，礼从俗起，这并不错，这是最原始的那一部分。但是中国的社会，自从氏族之礼法立了以后，中国的文化先人就为中国的文化定了稳定而基本的格局。

因此，周人的礼乐文明，当我们不能在这个意义上理解的时候，我们就不会懂得为什么他们把文明本身的璀璨也去配天。周人把现实人间的世俗化的生活投射于天庭，然后反过来依天庭当中的信条给世俗社会定法则，变成使自己甘心情愿的受其束缚的教诲。在这一点上，中国古人既体现了全人类的宗教情怀的共性，又凸现了它自己的宗教个性。

刚才讲的这一部分，既是作为学术背景，也是在立太极和立人极环节其中的一个很重要的逻辑轴。原始儒学比照的是周礼，同时，儒学的一个基本使命是克己复礼。克己复礼这个命题包含两个层面。第一个层面包括对于礼的文明的价值认定，对天人关系作两行处理：礼既带有天性，又带有人性。于具体的人来说，带有天性，谈天伦的时候，都是针对着君子而言；于群体的人来说，又带有人伦性，是和谐之所以成为和谐的组织原则。在这种过程当中，把在价值上有充分认定的体系赋予天性。换句话说，在周代的贵族心目当中，像对待自己的作品、对待自己的眼睛一样，去保护着这一层文化遗产，礼作为文化遗产是一个作品。

周礼给人的那份规定，是很繁琐的规定——虽然周人对于殷礼还是进行过简化。但是周代的贵族如果不按礼的规定行为，会被认为是一种无耻的行为，这就变成了人的价值的一种彻底的否定。其实这种礼，首先不是摆给别人看的，也不是生理的人性愿意做的。因此，大家维持这种礼，身心都处于一种高度紧张的状态，突现的文化的价值就在于礼的文化本性本身，不在于礼之外。当然，赋予礼以一种极高的价值，将之拟作天理。如果不懂这点，就不会理解中国文化的礼的高尚性。

于个人的文化选择而言，我们不可以武断地对他进行价值的裁定。我们得设身处地地深入他自身文化状况当中去设想他的精神化的自我提升——自我神圣化。而且，中国哲学所解决的问题只限于君子。中国哲学所要解决的问题是如何解决作为君子的情怀的问题，没有针对“一般社会人”的拯救社会的情怀。中国哲学对于君子的人群定义为礼，君子以外的人群定义为法：礼不下庶人，刑不上大夫。

如果第一层含义是一定要把礼的精神文化价值凸现出来，第二层就是要把这种价值内化为自己的乐。礼乐之“乐”是孔子的一个真心的价值认同，即后世的“名教”之乐。克己复礼的克包含的含义是很深的。当你设身处地站在孔子所处的社会的角度，你不能说孔子所做的努力是合乎时代潮流的，你也不能说孔子的努力不合时宜。说不能合乎时代潮流，是因为当时社会的状况是礼乐崩坏，而孔子是逆着这个潮流而行的；但同时，如果说跟时代一点都不合拍，这也不对，孔子也选择了一种很切实的方式。孔子以克己教人的方式特立独行地标示出跟社会的流行所不一样的哲学情怀，这是孔子高妙的地方。跟克己相对的词是律他，克己就不在律他。由此可以看出，中国学术的建构都是社会流行结构的反动，这也是学术具有社会批判职责的明证。以此类推，任何一个优秀的文化都是他那个时代流行文化的反面，都是一面映射着它那个时代，一面批判地树立起那个时代的精英的反思精神。

七、“以医为验”和“以史为证”

§ 29 通古今之变的思想基础

太史公司马迁曾言“究天人之际，通古今之变”。这可以作为中国哲学追求的最高境界。“究天人之际”是“由自然立太极”所要完成的任务，我们在以前的讨论中基本上集中于这一点。“通古今之变”则是中国哲学由天学而入学的另一个重要理论奠基的谋求，究其要点，理论奠基仍然离不开太极。这就是我们为什么说中国哲学的主体精神是“以易为宗”的重要思想依据。我还言“以医为验”，则可以作为太极立论的极为重要的校验形式和理论补充形式。这个我们稍后再谈。要而言之，我们有如下系列的易哲学综合结论：中国的一部哲学史在方法上是以易为宗，以医为验，以史为证；在主题上是由自然立太极，由太极立人极；在目的旨趣上是“极高明道中庸”、“敬元德，揆营卫”。

我们今天着重讨论“以医为验”和“以史为证”的主题。先谈史学的理论奠基问题，这就是“通古今之变”的哲学思想基础问题。

从公元前 5000 年到公元前 1200 年间，中国社会的氏族部落内部尝试着制度的建设，这就是礼的建设。基本的精神就是“位置”和站在位置上的“人”之间有了区分。位置重要，而站在位置上的人反而不重要。能够把一个不重要的角色放到一个重要的位置上去，唯一的保障是制度的稳定。如果没有制度的保障，这

个重要的位置上的人一定得是一个非常有能力的人。这个问题作为我们思想的背景，我们需要认真地思考。

如果你把自己想象成是孔子，你会怎样对待礼制？当礼乐崩坏了以后，先秦诸子围绕着礼的问题思考，实际上都是痛定思痛。在孔子的眼睛里，面临着一个精神的废墟，崩坏的家園。孔子的第一反应是要重建——克己复礼，回到周礼当中去。这就是说，不能没有一个好的制度，这是必要性问题。至于如何重建，则是对理想的再反思的问题。这就需要找到制度跟我们个体的成员之间的至紧至密的关系，它可描述为鱼和水之间的关系。在孔子的眼里，作为君子的人和作为君子所在环境的礼之间的关系就应该如此不离不弃。第一，君子之所为必须是合礼的；第二，在礼的规范下，按照礼的规范行为的人，得是合乎君子标准的。这样，礼的天秩天序就在于制度的合理性，制度的合理性就是天性，而君子的所为一定是合理的。而礼作为社会制度对于个体而言是一种制约，人在受社会制度规范的同时，还应获得自由。

这使我想起了黑格尔对自由的强调：自由绝对不能是漫无边际的胡作非为的自由，没有规定性的自由就不是自由。孔子也讲这种自由，孔子所讲的自由是君子的自由，君子的自由就是在有日常之用的自由的同时又合乎天秩天序。在《本然论》中，我把这个规定性称为本然制宪，本然宪法就是规定，符合本然宪法的规定就是中，在中的前提下，我们所具有的从心所欲就是庸。“从心所欲不逾矩”，就是从两个层面构成了中庸的核心范畴。从心所欲完全是自由的范畴，不逾矩就是接受本然制宪的规定性的范畴。礼的天秩天序和君子的关系就是个体和群体的关系，或是一个和谐组织和和谐组织当中个体的关系。和谐之所以成为和谐，应该具有规定性在其中。

既然“礼”无论如何都具有本然制宪的深邃含义，因此，它的存在必要性及其与宰制对象之间的关系，就大有理论探究的必要。“礼”的必要性思考，在我完成“两行逻辑论”的理论部分的时候，突然对荀子的“礼论”有了一些“反思性发现”的意

味。“礼”或制度，必须作为社会发展的人类文化基因加以尊重。我写了一篇基于此论的稿子，题目叫“哲学为什么而存在”，已经发给了大家，不再细致展开。基本的结论是：哲学家的使命就是为社会发展采集、编写和刻录人类文化基因。而今天要重点说明的是，这个被刻录的成果表现在中国哲学中就是“礼”。

这赋予了我们一种全新感受的文明社会历史观：文明社会之所以是文明社会，在于其文化基因存续性地发挥引导社会历史命运的主导功能。将这个结论落实在中国的历史哲学中，意义是十分鲜明的。中国社会不仅仅以礼乐文明的文化基因为基础现实来推进历史，更重要的是，它还自觉构成中国哲学特有的一种历史解读模式。哲学家不断地以反思性的历史文化基因的当代考察方式，赋予“基因变化”以积极意义，也就是不断地采集、编写和刻录面向非当下未来的社会发展文化基因。

我以为，这样一种深层的理论认识，可以帮助我们实现“究天人之际”和“通古今之变”的理论同一性认识。因为“由自然立太极”的理论问题和“由历史立太极”的理论问题在逻辑上是深刻一致的。正因如此，“以易为宗”和“以史为证”才可以互动地逻辑共融。

§ 30 “礼从俗起”和“礼待圣人作”

如果把社会这一自然历史过程——这也是马克思的社会历史观——当成命运体自身衍化的“自然”之有机部分，那么“由自然立太极”和“由历史立太极”就获得了高度的逻辑统一。重要的是命运体衍化基因的功能和机制发挥的问题。如果如前面论述，礼作为社会文化基因的显性载体——而哲学以此为关注对象，那么，又必须从独立对象的角度对礼单独考察。

荀子坚定地认为，虽然礼从俗起，但是礼待圣人作。合礼比具有善心更重要。荀子的意思似乎是：制度兼具自行衍化和理性

创制两个不同的环节。就比如我们的汉字——也是另一个需加以关注的制度，它的符号化历程包含了远古漫长的约定俗成的历程，但就成体系的制度化汉字结构而言，它决不能是自己生成的，而是仓颉造出来的。如果没有仓颉，就没有文字制度，所以仓颉就是文字制度里的圣人。

这是儒学内部的主题，同时也是儒学和道学之间争论的核心主题。儒道的问题表现为人世和出世之间的不同。孔子主张入世，要给人类社会制定一个好的制度；而老子虽然没有提出一套制度，但是强烈地表达了对周礼制度的反思。孔子和老子的矛盾其实就是在对周礼的态度上。春秋之际礼崩乐坏，面对这种情境，孔子主张修复周礼，而老子则对周礼进行了反思，思它从根上之所以会崩坏的原因，他得出的结论是礼真正会崩坏的原因是离开了自然。如果人道不法天道，不法自然，就会出问题，周礼的崩坏就是一种天理之损。因此，老子认为儒家努力想维护的东西恰好是对其的丧失，他是从这个角度对儒家思想的矫正。道家的思想是应着儒家的思想而后起的，但是他们反馈的内容是一致的，都是春秋之乱。春秋之乱是春秋战国之际的有良心的学者心里共有的一个反思的问题。

孔子的反思所发现的问题是：在个体和群体之间需要协调关系的匹配。礼是刚性的，他提出仁，使人心能够自觉地去践履礼。这上升到“礼”本身是个什么性质的问题。“礼”作为制度之最首要者，它要有一个对之衷心拥护和竭力维持的互动于此制度下的人群。我们说过，语言也是一种制度，语言的好坏不能仅由语言制度自身的性质单一决定，它同样决定于愿意使用这一语言的人群。论语言的本质时语言哲学家刘易斯说过：一种语言在一个人群中被使用，当且仅当这个人群中流行着对语言的忠诚与信赖。同样，一种礼或制度在人群中被遵守，当且仅当这个人群忠诚与信赖该制度。孔子的哲学依据就在于此。只不过是孔子不但体认到这一点，而且将解决的办法着力于“忠诚”与“信赖”的努力环节上，“仁”是这种努力的集中体现。

而道家对此冷嘲热讽，认为他们所做的努力没有价值。道家坚持的是，礼乐在开初构造的过程当中，本身就走上了违背自然的道路。道德经的五千言，虽然没有给出答案，但是把这个问题很直白地提了出来。这就成了儒家调整自己的标杆，也成了道家在跟儒家发生关系的过程当中的思想尺度。

在这个思想尺度的度量下，“礼”之作是遵循由自然而超越自然的原则，还是遵循超自然而僭越于自然的原则，这种本质的争论内化为中国哲学的深邃命题之中：“天人关系”。同时逼着中国哲学的两行之论从天人关系中脱颖而出。

这种两行论的哲学，最主要的是在《庄子》当中表现出来。要者，也就是要把天人关系当成两行关系来对待。事实和价值之间究竟是什么样的关系？道的规定性是什么？道是事实还是价值？道对于一般的人来看意味着什么，在道本身看又意味着什么？……这当然就进入了一个纯哲学的范畴当中。而这种纯哲学的范畴在孔孟的儒家思想当中，还不是完完全全的以哲学说理的方式表现出来。

庄子的言论虽然比老子的更清晰化，但也还是通篇使用寓言、重言和卮言。庄子给我们的感觉还是道家的冷言冷语，站在旁边说风凉话，似乎是看不到有思想的建树。但其实不然，中国以哲学的哲思为核心的建设，必须回到庄子。我们看到，魏晋之后的中国哲学家，不管是在哪一路，不管对庄子有多反感，但是不在庄子那里拿点东西，哲学就建不起来。像船山所说，宋儒对庄子是“入其室，操其戈；掘其墓，盗其珠”，把从庄子那拿来的东西说成是自己的。这在大小程子、周敦颐那都能看到这种情况。理一分殊的问题就其一面的理论来讲，就是庄子的两行论。庄子看两行这个问题就看得很清楚，船山的《庄子解》认为庄子作为当之无愧的圣人，其学说的要点就是提出了两行论。

所以说，道家给中国哲学提供了哲学思考的工具。这不仅仅是一种出世入世之争，也是一种对人的热爱和冷漠的态度之争，更是善恶之争。有很多人说，儒家有人文情怀，把人当成人，而

道家不把人当人，而把人当成是刍狗。如果在这种前哲学的层面上治中国哲学的话，我们会治出一部很浅薄的中国哲学。

因此，我们要明白，道家是在对于儒家的对抗性反驳当中所形成的哲思，这种哲思带有更少的牵挂，反思的历史场景更宏大，是从整个人文理性的建构开始进行反思，这就形成了道家的独特的视角。道家的独特的视角相当于由自然立太极的哲学，儒家的哲学相当于立人极的哲学，而儒家的立人极由太极，实得之于道家之功。对辩是其一，提供逻辑论辩的工具的贡献更加本质。

关于自然的哲学在逻辑上一定要凌驾于人的哲学之上，这是儒道论辩的一个共识性思想成果。但是，天人之间是不离不弃的，是不能截然分开的。这是中国哲学和西方哲学不一样的地方，中国哲学一直都防止人文哲学和自然哲学之间的分离。儒家自己本身并不拒绝天道，而道家虽有蔑视人道的成分，但这并不是说他的理论体系里边不包含人道。所以说，天道和人道的关系的调整，变成了中国哲学永恒的主题，在这个永恒的主题当中，天和人这两个向度不离不弃。人是以价值展现的方式存在的，自然是以事实对待的方式存在的，事实和价值之间要达到一种天人合一，一种事实和价值之间镶嵌的合一。同时，在这个过程中，要以形上形下的关系扭合在一起，这就形成了中国哲学极有特色的自身的性质。而在这个过程中，这种扭合的关系倒的确确是道家所提供的，但这并不是儒家所不能够承认的。道家的思想也并不是空穴来风，而出之于易。因此，要摆脱儒道两之间相争的对立性，只能回到他们所共同遵循的作为“群经之首，六艺之源”的易。

荀子是获得这种逻辑化思想成果受益最深、内化最快、拨乱反正之情最切的大儒。他深知唯有把社会还原成自然历史过程，才能做到天人两不相蔽；唯有在“天行有常”、“不为尧存，不为桀亡”的天道观所统摄的历史自然观的前提下，立人极方有逻辑上的根基；唯有在“天道之常”和“天人相分”的两行逻辑视阈

中，历史的命运感、理想与现实的整合性才有可能把握；唯有将“礼”视为社会命运体历史衍化的主导结构，人文之璀璨和天道之彰显才能交映生辉；唯有把“礼从俗起”的发生学事实与“礼待圣人作”的文明理想设计综合在一起来考察，方能凸显“赞天地之化育”、“立人文之璀璨”、“享人生之天年”的儒家精神境界的深邃与凝重。总之，人、社会、自然的统一逻辑关照，将由太极立人极的儒学主题推至一个前所未有的高度。

§ 31 “以医为验”与菅卫论

天人整合的逻辑需要，直接引出汉代的天人之学。这种整合是必然的，因为这是中国哲学的核心主题。而且这也不是始于汉代，如前所论，荀子就是在默默地整合着儒道之间的关系。从天而人人，从天理到人伦。荀子骨子里边的理路是道家的理路，但是论述的对象和归宗还得是孔子。以孔子为圭臬，以道家的论述为准绳，这就是我们看到的荀子的体系。所以，汉儒对荀子的尊崇是很自然的，荀子被狭隘意义上的正统儒家所排斥也是很正常的。因为荀子谈礼的时候，往往借用道家的语言，调整儒道的关系。而韩非的《解老篇》和《喻老篇》是对他的老师荀子思想体系的重要发挥和补充，甚至把法家和兵家的思想纳入进来，做了一个完整的整合。因此，从荀子就开创了把门派界限打破，以易理或道理为宗来做思想的集成，这就是儒道真正整合的先声。

而这一切，一定要反映在汉儒那里。汉儒在汉初围绕着治国的方略提出了黄老之术，在思想方式上，这并不是对儒家思想的反动，而是对儒家思想的调整和补充。经过了有秦一代统一六国的国运消耗以及焚书坑儒等思想暴力运动，承秦起运的汉代在经济和民生上需要休养生息，在思想上也面临着文化生态恢复的自然要求。而且汉自建国到武帝时期，各方面发展速度极快。从汉初的黄老之治到文景，一直到武帝时期的强盛，整体发展是一个

很成功的过程。经济上的成功导致了思想文化上的整合的要求，文化的整合就进一步地提到了日程上来。

武帝时期的董仲舒治天人、司马迁治史以及武帝前后农学和医学的发展，都可以纳入到思想整合的总体化轨道。这是自先秦之后的又一次很重要的文化革新运动。除了调整天人关系，以生产需求为核心的关于自然的认识也逐渐发展起来——也就是我们所说的科学，汉代是个“科学的时代”。农学的目标就是高产，医学的目标就是治好病，这跟纯粹强调天人之学的性质还不一样。换句话说，哲学可能没有一个检验的标准，但是医学和农学的理论都有直接的检验操作程序。

这样，调整天人关系就被赋予了新的内涵。如果用现代的语言来表述，就是把实验科学的方法和思辨的思想方法结合在一起。就是在这样的一种思想框架下，大一统的理论、天道观的理论、天人合一的理论、易的凿度的理论以及谶纬的理论都一一浮现出来。用今天的眼光看这些理论，其中都存在着一些问题，跟我们的理性不相适，但是这些理论的提出的的确确是为了获得一个奏效的体系。以易为宗，以医为验，以史为证，如果把这三句当成中国哲学的根本治学方式的话，那么它们在汉代就得到了极其显著的发扬光大。

医易同源的话题不是个新话题。当我们将太极及其卦爻的本质还原成了命运体衍化过程的逻辑结构以后，这个问题就更明了了。如果医者不以命运体衍化的逻辑之理建构诊疗体系，那他还将凭借什么呢？

我们的命运体在大化流行当中展开自身的逻辑规定性，这是哲学和医学共同要究问的。而且，哲学与医学各自的究问方式既可以是在逻辑上统一，又可以按照各自的主题和回答方式具有自己的程式，两者相得益彰。譬如说营卫，既可以作为易哲学的范畴又可以作为医学的独立范畴：在易哲学的究问中，我们说过非当下的世界对我们来说非营即卫，营和卫分别代表着对我们的生的意义和死的意义。命运体的核心问题是生死问题，生是一个过

程，死是一个中断，卫就决定着我们的生死，而营是我们生得好与不好的问题。营卫的这种易哲学意义是我们提炼出来的，实际上就借用了汉人的医学成果。这应该是汉代的思想家给我们作出的一个巨大的贡献。营卫在医家看来，可以成为具体的生命范畴：营指血，卫指气。

营卫这个词出现得很早，最早是在哪里出现的，我不知道。但是，它最起码有三个独立的源头，一个是《黄帝内经》，也就是医学。《黄帝内经》编纂成书于后汉，但是内容的形成绝不是后汉。后汉只不过是承袭之学为宗，把经络与人副天数再联系在一起而已。我们从战国时的扁鹊那里就隐隐约约地知道有向外密而不传的医经，这些医经是中国人对生命最基础的理解。还有一个独立的源头在兵家的系统中：营指营盘，卫指守卫。这可能是最原始的用法。营卫概念的另一个源头是星象学。在司马迁《史记》的《天官书》里面就记载了紫薇宫里有左营室和右营室，其外是天枪之卫。《天官书》引用的最直接的原本应该是《甘石星经》，后者是成书很早的。兵家也用这种说法，驻军的地方叫营盘。所以说，营卫总包含着外部的东西对我发挥的保卫和后勤作用这层含义。

总之，《黄帝内经》中使用的“营卫”范畴，是经过哲学化提炼的，如在“营卫生会”之论中；也有直指医理的，如“营血卫气”之论。后者直接刻画生命体的内部机理，而前者与我们在易哲学中的范畴使用相当。

中国医学的理论进步，一般表现为补充性的发现，而不是革命性的发现。比如原先有五条经络，现在又发现了第六条经络，绝不是说发现这条经络以后把前边的经络学说给否定掉了。我们可以由此推理，对于医理而言最早模糊的关于生命的认识，最起码也是把它当成部分和整体之间必须按照如此关系来处理的结构，这个结构必须对外开放。不管医理怎么发展，都不会把这个前提抹掉。

关于生命的独立认识这也是一个重要的事情。我们讲巫文

化，巫文化里有一个重要的内容就是医，这个医字古代是“𠄎”或“醫”。前者包含三个字：医，殳和巫，后者改“巫”为“酉”。医是指原始的针灸，也叫砭。简体字的医字包含了针砭的功能，针砭都是矢，用箭头来处理。医字带匡，往往代表一个环境的场景，殳为竹尖，也代表“击”的活动，酉也就是酒，酒可以治病。从字里可以看出医家包含的内容，一个是用酒下药来调理，酒本身也是一种药，用药调理的是血脉，血脉在医家为营；另一个是用针来处置经络，针对经络的是卫。他们两个是互换的命题，精、气、神进行互相转换，精神转换，气血转换，也形成了营卫互换。这不是把主客关系进行改变，而是说客对主发生作用的部分非营即卫。这个划分方法很有创见，营卫的体系变成了直接去刻写环境的体系。把主客关系理解为营卫的观念一旦确定，无论对人体的认识还是对国家组织的认识或是对易的认识都有决定性的作用。

营卫的观念涉及中国哲学的诸多方面。在不同的地方的表现都是围绕组织的机理，是组织之成为生命的缘由。中国哲学解释生命基于普遍关联和互为营卫，把营卫理解为机能和关联，直截了当地刻画生命的时候就是在使用营卫理论。

§ 32 “人副天数”与医易同构

汉代的思想在调整天人的意义上融合儒道，在目的指向上独尊儒术，在方法旨趣上博采众长，同时形成一种大一统的眼界。这种大一统也表现在对易的解释情趣上。对易的历史了解的人都知道，有原始的易即圣人的易，有汉代的易学，有义理之易学。汉代的易学在易学史当中独树一帜，表现在它的大一统指导思想上，也反映在医易同构上。

大一统性从何而来？汉代的思想和先秦的思想完全大异其趣，有悖于孔孟老庄，不是按照孔孟之道往下走，也不是按照老

庄之道往下走，也不纯然按照儒道合一的路往下走。他们在完成儒、道、易的合流，但又有一个独立的理论框架，并且有显著的特征：直接哲理化地改造原始巫祝系统。这个理论的框架才是大一统，就形成了汉代易学的核心。

汉代的易学把天道、地道、人道皆当成易道，把天地人三合之道统一到易道。这就把卦和卦之间的关系当成一种语言符号，把它摆成一种天地宇宙的模式阵。它并不专注于卦爻关系，而关注卦与卦之间的变卦关系，变卦之序变成了汉代易学的核心问题。卦与卦之间的秩序对应着春夏秋冬的各个时令，卦就变成了宇宙四季的抽象符号，把天理当成了大一统。与此相同的是，儒家的思想也变成了一个大一统，建正朔、改服制、设三统都是大一统的表现。大一统还包含着对天地和人之间的统一关系。

汉代改变了春秋以来的尚理性的路，走的是神道。从理性又重新地归于神道，我们把它叫做以易为基础的宗天神学。这的确确实把人副天数的思想进行了彻底的贯彻，这与形上形下的思辨、事实与价值之间的转化、由太极立人极的思路不是一个理路。尤其在研究易哲学史的时候，我们会发现一个深重的理论难题：汉代的思想家也用易，他们所构筑的理论与原始的巫祝思路是否一致，我们不得而知，但是显而易见，它直接回溯巫性文化，跟先秦的子学和易学的理路发生了根本性的背离性转换。这种宗天的神学，指向的是超验的连接，这种形式的连接究竟意味着什么并不重要，连接本身就被赋予了极为重要的神圣性。

这种超验的连接是一种抽象对应性，抽象超验对应在大一统的世界、谶纬之学、易凿度里比比皆是。但是最为复杂和表现最突出的还是在内经当中。内经把五行赋予了无穷多的含义：可以是五个方位，可以是五色，可以是五味，可以对应着我们的五脏。

董仲舒的人副天数实际上是把人当成一个小宇宙。宇宙当中的整体和部分之间就带有“副本”对应性，人的掌骨副着全身的病脏，身体的健康信息由掌骨来携带，它能够跟身体这个小宇宙

形成一种超验的连接，形成对应。这是汉代思想家建立人副天数和超验的天人感应的理论基础，对宗天神学的影响是本质的。这种本质性有时候我们不愿意去承认，尤其是“文革”以前形成的教科书不愿意正面承认这一点。但是，从以医为验的角度观之，理论上的武断不如实实在在的校验。20世纪80年代张颖清先生提出“生物全息律”，中医界表现出了前所未有的关注。在深刻的理论究问下，“全息”即“相互副数”，这在原理性的全息发生学解释上有巨大的理论难度。但不管是证实或证否，都得需要生物学自身来回答。我个人认为，如果此规律成立，证明的希望应该在胚胎发育学的范畴之下。因为干细胞可以指定方向地培育脏器，所以干细胞理论发展会揭示出更直接的论据来。我对这点充满信心，我想我有生之年应该能够看到这个理论获得一个完满的答复——证实或证否。在那以后，我们就会对汉代的思想作一个正面的陈述。现在不敢正面——同样不敢反面——陈述它，但这是汉人的思想基础。从人副天数到医易同构，都是这种思想的自然推论。

§ 33 从楚汉同源看宗天神学的巫性回归

这是基于牛河梁考古发现产生的一个想法，不成熟，但值得大家交流。也参看我写的《牛河梁与巫祝文化》一文。

牛河梁最起码是巫文化源头的核心之一，不能说是唯一的，但是极有代表性的一个。它代表的是先商，进入到中原以后，又导致了殷商文化，殷商文化就是以巫文化为特点的。巫文化的发展在殷周嬗代之际，被周公、文王完成了一次彻底地改造，这就是易的哲学化。周人崇尚的是理性，不崇尚巫性，所以说周礼极具社会治理的正当性而不是神性。而殷人崇尚神性，生活中的琐事都需要占一卦。而周人尚理性、尚盘算、重智谋。因此，我们看到周易的经辞和从周到孔子形成的圣人之易，强调的是易当中

卦和爻之间的细腻的关系，强调的是卦象和爻位的关系。这是易哲学的一部分。

其实楚人是殷商的遗民，它的文明不是周的文化特质而是商的文化特质。看周人的《诗经》和楚人的《楚辞》在美学旨趣上就很不一样。《诗经》活脱脱的就是一部礼记，用诗来谈礼乐，但《楚辞》不是，《楚辞》谈神道，谈的是九歌、十神，谈的是各种各样的神。周人重人道，而楚人重神道。如果明白了这一点，汉代的思想就有了些许理解的可能。因为汉王起于草莽，实际上是楚人再次掌握了政权。所以，在得到了天下以后，实际上是汉文化、中原文化慢慢地被楚文化同化了。

汉代思想秉承了楚文化的特质。而楚文化的特质又来自于巫文化，同时对周文化来说是一个反动。这在董仲舒的《春秋繁露》、《黄帝内经》和司马迁的《史记·六书》表现得很充分。同时，它又需要一种理路，表现在易上就是哲理化的宗天易学。在对待汉代易学的时候，有两点是需要注意的。第一，汉代的思想对先秦的易学是反动的，它的学术旨趣跟先秦的易学比较有一个大的转变。虽然在董仲舒或司马迁心目当中，孔圣人是唯一的圣人，但是，尊儒只是一个目的，在学术的逻辑指向上，引出来的体系是和先秦的哲学理性背道而驰的。如果把汉代的哲学纯然地看成是先秦的儒家易学思想的延续，那是大错而特错的。第二，如果我们把汉代的易学看成是巫祝文化的简单的传承，这也是大错而特错的。以易为轴心的中国哲学的核心思想是从巫文化当中脱胎而来的。巫文化的特质，一言以蔽之，就是龟蓍通灵。石器时代和青铜时代都是灵物时代，但是，再往前推，就需要一个更深刻的理论假设，得把宇宙当成一个生命整体。在生命整体的大前提下，天地就是个生命：天地化万物。万物作为天地其中的一个部分，天地和部分之间的关系才有一个沟通的管道。这个沟通的渠道在巫祝系统中就是鬼神，鬼神就是作为整体大生命和小生命之间的连接。这种连接关系其实就是汉代的人副天数。我们把生命场理解为身体，把骨头节当成身体的一个缩影，它包含着整

个生命的信息，这就是整体和部分之间通灵的管道。从文化背景的角度来说，巫文化和汉代的文化是一脉相承的。

但在巫文化中，人如果不通过灵物，就找不到整体和部分之间的渠道，这个渠道一定得通过灵物来实现。所以说，殷人得通过占、卜、玉器、青铜器来达到天人沟通的目的。当器物不在场的时候，人就失去了把握整体和局部之间关系的能力，需要灵物的引导来沟通天地，把握整体和局部之间的一以贯之的对应关系。这就是原始的巫祝文化。

汉代易学以人副天数为总纲，把局部和整体之间的关系还原成了统一的生命场。在生命场的假设之下，整体和局部之间的关系是错综复杂的一一对应关系。命运体在诸多场的构成当中被锁定，它就是受到诸多场的共同制约才够成命运体的。

汉代易学的天道就是一个指向对应关系的坐标系。在整个坐标当中，把要关注的对象塞回到相应的坐标点当中去。这样的一种思想，是和先秦的理性不一样的。先秦的理性关注性命，性是命运体的性，而汉代的思想是以天和道的绝对性作为考察的核心的。大一统的核心问题就是：个人的个体性不决定自己的命运，是微不足道的；而一统的世界的综合的、对应关系的绝对性才是本质的和重要的。因此，人不能够僭越于天，天凌驾于人之上，甚至没有超越自身之可能。

在大一统和人副天数的思想转换之下，整体和局部的沟通关系就不再由缥缈的、神秘的龟蓍通灵之物来决定。汉代思想要直书天道——直接书写人副天数的对应规则。这就是汉代的易道。这种哲理化的宗天易学在操作构造上，大胆地造道和书道，用汉代一个特殊的词汇描述就是“凿度”。这种凿度需要完成一个工程，这个工程就是指出局部和整体之间的一一对应性，整体和局部之间要做成互为副数的一一对应关系。一个局部和一个整体之间构成一个逻辑上的对应关系，在这个对应关系当中，把人在天道当中的位置锁定，以刚性的方式把局部的命运直接写出来。

§ 34 谶纬之学

在汉代和魏晋，有一个很值得重视的理论模式——谶纬之学。所谓的谶，就是通神的符号，这就以谶符取代了龟蓍。跟原始巫文化相比，龟蓍之灵变成了谶符之灵。谶是道教的语汇，并不是所有的人都能做谶，只有一些像葛洪、魏伯阳这样的大道士才能写谶语。汉代易学的核心问题是把人放在天道当中，人跟天道之间的核心关系就是对应关系，寻找跟人相似数的对应渠道。这个对应渠道在原始巫祝是通过龟蓍草，而在汉代以降是通过符谶来完成。但是，汉魏的易学远远没有停留在这，而是在这个基础之上朝着理性化的方向往前走了一步。这一步就是把谶纬之学演变成经纬之学。在大一统的世界里，纵向的线条是经，横向的线条是纬，就像我们地球上的经纬度一样，也就是横坐标、纵坐标。通过这种坐标，把经纬的坐标系赋予到天道体系当中，天道体系当中的每一个结点都表现出数的性质，数也就是整体和局部之间对应的核心。因此，这就形成了人与天道之间能够对应的可能性。

汉代的思想还有好几个很核心的问题，第一个是在原始巫祝文化当中形成的核心的东西，就是抽象的干支体系，它构成了一个最根本的坐标系，构成了天道运行的直抒的特征。这种对应关系给出了一个查表的体系。显而易见，天干地支的体系是最核心的。

第二个是星象。星象的核心是从干支体系中来的。看司马迁的《史记·天官书》，用哲理化对应的方式把干时星宿、天灾人祸对应起来，做一个基于天球划分的对应，把天球坐标化。而在地上的每一个地方都对着一个星象，每一个地方都划定一个天区。用这样的方式把天地之间直接划成一个区，这个地方是灾眚或福祉就跟天上的星区构成了一一的对应。

第三个是律历。律从乐出，历是历法。星象强调的是星区和地上的地方——对应的关系，而历法是变动的，指的是四季及四季的过程跟人的活动之间的对应关系。星象的对应是死对应，而四季的对应是活对应。至于律，跟历还有些区别，律可能是汉代思想跟孔子思想联结最紧密的东西。孔子的乐书虽然没有传出来，但在《史记》、《汉书》当中关于律的陈述方式跟先秦的东西没有什么区别。先秦关于乐的陈述，最系统的是在《韩非子》那里，其次三礼当中也有关于乐的陈述。从三礼到《韩非子》到司马迁的《史记·律历书》，我们看到的是一脉相承的，这里边没有什么改造。一脉相承性跟灾眚之说还得联系在一起。我们经常讲靡靡之音，靡靡之音是郑音，卫音是亡国之音，主哀。而皇家礼典的乐是黄钟大吕，黄钟大吕在五音之中是为中，是天地之正义。所以，宫、商、角、徵、羽，每一个音都跟命运体对应。

第四点是观相，看手相、看面相、看骨相，跟医术共存。医的本质也是看相，望闻问切就是一种看相。但这种看相，在巫和医之间有天然的界限。医所观之相是以人的健康状态为基准，看的是病。但巫看的是命，这就形成了面相学、手相学、骨相学。从汉开始，一直在中国的文化当中挥之不去。我们得知道相命之学和望闻问切的脉象之学的区别，后者是医家的看家本领，医家不通过脉象之学就没法看病。但相命之学绝不需要通过脉象之学，因为它无可调，直接定的就是命，命没办法改变。这在西汉到东汉，影响至深。

道教的兴起接受了印度原始宗教的影响这一点，陈寅恪先生的研究细致入微，是不可忽视的重要结论。“符”、“咒”的会通是基本的要义，这对谶纬之学的影响无疑是历史真实的。陈先生还指《内经》的医理深受印度医学影响，尤其是“华佗”为佛教教义体系下的称谓之论，既无懈可击又结论深刻。这在某种意义上与我们在汤用彤先生那里获得中印文化融合的深度的估计判断大异其趣。从学养上说，我们没有进行独立判断的能力，还需仰赖历史学家的进一步求证。但有两个基本结论应该是站得住脚

的，其一，医在中国文化系统内部的独立发展毕竟是主流，即便是印度医学观念混入《内经》，也不能否定其主体的大部与中国哲学的深刻一致性。尤其是医易同源和营卫之论，不可有犹疑之余地。第二，即便是与“符咒”相关的思想的来源，也是一方面获得佛陀的渗透，另一方面是对中国原始的巫文化的回归。

从对易的独立考察的角度看，易纬是其基本特征。谶符和易纬的结合统称之为“谶纬之学”。在汉代易学这里，不能把卦看成一个太极，卦和爻变成了描述一个大一统世界当中的符号体系。

这个符号体系需要从两个方面来说，第一个方面是整体和局部之间的对应关系的描写。在这种对应关系当中，形成了整体和局部之间的对应关系刻写方式。在整体和局部之间层次的划分的过程当中，整体性靠易的“符号质性”来保留，整体和局部之间的命名方式按照相同符号的原则来命名。在整体和局部之间对应关系的表述当中，基本上是重述。这在医当中表现在腧穴的命名上，穴不同名，但在表征的意义上具有一致性。汉代的易学最大的特点就是置经辞于不顾，只是把易的符号借过来，构造一个系统。正是因为如此，才有卦气说，比如孟喜、京房的理论。因此，在汉代易学里，易本身的太极整体性是被打散了的，但这易的符号在“数”统一的情况下又描写了另一个整体的状况。大家可以看到，汉墓里边出土的铜镜后边都是八卦，搞风水的、算命的都拿那张八卦图作为表，卦在这里边是以符号的方式来呈现的，卦爻辞在这就失去了意义。

第二个方面是变异之则。变异之则是一种同构的描述。比如，一年是一个变化的周期，再划分，就是一个月。在一个月中，也把64个卦排进去。一个月的单元是一天，在一天当中，分成时辰……用甲子的方式定下来。而甲子本身是与易符号捆绑的，这样捆绑的方式就把变异之则给定下来。我们之前说，易在描述一个命运体在大化流行当中展开自身的过程当中，以时运的方式往前走，这是在跟环境的接与对待当中发生自己的变化，变

化有变化之则。汉易在研究变化的时候，把一个长的变化之期和一个短的变化之期按照易理的方式描述出来，这样的一种方式，对易来说，是完成了一次新的思想元素的更新。

孔子的易理是展开命运体的，但是汉易是强调整体和局部的对应，整体的变化周期和小的变化单元进行对应，它把这种对应性当成易理。这两种东西糅杂在一起，最核心的表现在扬雄和邵雍，邵雍宗的是扬雄。周敦颐从陈抟那里接受的易跟汉代易学的这两个原则是连在一起的。因此，在这样一个原则下，我们所看到的易学，就是一个八卦图，强调方位性。这实际上是在先秦易学的理性改造之后，朝着原始的巫祝文化的一种大踏步地回归。但在这种回归的过程当中，注入了一种新的理性，就是以人副天数为核心的全息理性：局部和整体副数同构，短程和长程之间的历史相似，整体和局部之间的结构相似。

整体和局部之间的结构相似性在先秦未尝没有，但是以更隐秘的方式表现出来。如老子说的“治大国如烹小鲜”，孔子说的“修身、齐家、治国、平天下”，这都是一种局部和整体之间的结构的互通性和变化结构的一致性。但到了汉代，把它提升到了一种至理名言的高度。在这个意义上“究天人之际”强调的是整体和局部之间的对应关系，“通古今之变”是说一个小的朝廷的命运和一个民族的历史之间有无穷大的本质相似性。因此，我们所说的以史为鉴，就是说在处理当下的小的历史格局当中，作出的选择与历史当中的演化有相似性。懂得了这一点，就会知道朱熹的思想从邵雍那继承了很多。朱熹讲理一分殊的时候，举了个例子，海水是一，舀出来的一瓢水跟海水是一致的。这就是说一个局部所包含的信息和一个整体所包含的信息是完全一致的：一个是结构构成上的全息，一个是变化之则上的全息。

很少有思想家愿意对汉儒的思想往深入研究，因为越深入越复杂。细细研究，就会发现汉代的思想很容易走向神秘性。副数对应是汉儒赋予先秦儒学一个新的理性元素，通过这一点来立人极。变成了“天不变，道亦不变”的人极结构，天道不变，人伦

也不变，三纲五常凌驾于一切之上。汉代的儒学思想对先秦的理性基础完成了一个更新转变。殊可重视者，真正是在汉代完成了以易为宗、以医为验、以史为证这样三位一体的理性建构的过程。如果没有以医为验和以史为证，以易为宗就立不住脚。以易为宗、以医为验、以史为证，构成了这个时代的综合的说理体系。

而这个说理体系走向了名教，把中国的哲学史推向了另一个极端，当我们把汉代的思想和两晋的思想作比较的时候，思想史又给我们呈现了一个新的画面，这个画面就是一个思想主题的根本逆转。通过王弼的开创性工作，玄学的主题又回到孔子，回到老子，回归到易。大致上，汉代的思想是先秦易学的反动，又是以“反面教材”的方式把易学和整个思想朝着玄学推动的一个好动力，恰好是对汉代思想的反动再反动，烘托出了魏晋的玄学。

八、儒学三道路

§ 35 儒学的三个理论奠基

思想家求诸易，无非两大向路：其一，凭借探究自然之理；其二，凭借贯通天人，寻求安身立命之道。前者代表中国哲学思想方向之根本，也表现为中国科技发明之成就的理论奠基。其最为实实在在者，莫过于在将人之身体作为探究对象的诸探索活动。汉代以降的道教神仙及其医家高手即专注于此，孜孜以求生理的完善和医理的细密。此向路过于复杂，我也在研究和探讨的过程当中，希望以后以“营卫论”为主题专门研究讨论，不作为讲授的重点。但其对易哲学研究的积极意义不容有半点忽视；后一向路，即贯通天人并寻求安身立命之道，这是儒家思想的恒久主题。

儒家的学说虽然具有由太极立人极的固有之义，然而这种由太极而人极的逻辑贯穿并不是时时被精到而细密地恰当把握的。鸿儒、末儒乃至腐儒的常见界定标准之一就集中在对太极和人极关系的理解上。这反映在儒学发展的历史上，针对各种学说的渗透和提出新问题，儒学总是需要被迫地阐述自身。从另一个视角来看，就是易哲学不断地充当着“拯救儒学”这一基本使命。这也正是汉代之后易哲学不断地勃兴和创新的根本原因所在。在儒道会通和吸收、应对、排斥佛学等大的思想背景下，易哲学不断地添加新的内涵。而这一切，排除门阀之见来看，都是有担当的

大儒所为。

由此，我们治思想史——儒学思想史或易哲学史——就应该抓住一个根本：儒学为什么需要不断被拯救？体系自身的“内敛性破缺”发生在哪里？只有抓住这个根本问题，我们才得以明确地梳理儒学的不同发展道路，及其易哲学在儒学发展史上的地位和作用。

这需要我们再次用逻辑剖析的眼光总结一下儒学理论的奠基基础。我们可以顺着孔子儒学的基本展开逻辑，有三个核心的奠基基础：“仁”“礼”“中庸”。虽然之前我们不乏讨论，今天还是需要从另一个视角将三者之间的关系厘清。

儒家思想当中第一个核心要件是“仁”。由仁而义——相宜地在道中处。仁的规定性界定于内心，但其必要性所起却在于外在的义举。“仁”“义”本具有同一个逻辑奠基：在一个人的“内质”曰“仁”，在“外文”曰“义”。义举刻画行为上的所当然之则，仁德刻画的是内心的所以然之性。这应该是孔子儒学的第一步。“仁”这一哲学范畴的逻辑要素是以个体单元的“人”的规定性为出发点的理论奠基石。

“礼”作为天秩天序，是儒家思想的第二个核心要件。由仁向礼的逻辑穿透即为克己复礼。但是，仁的诉求方式形成的所当然之则，与天秩天序的“礼”的客观要求之间有一个逻辑断裂，“礼”这一哲学范畴的逻辑要素是以群体集合的“社会”的秩序规定性为理论奠基的。这样，“礼”不是一个个体通过一般形式化认知原则能够充分把握的范畴，它的本质是超越于个体之上的超越范畴。“仁”与“礼”之间的逻辑断裂恰恰是形式的逻辑与超越逻辑之间的逻辑视阈上的断裂，“推己及人”作为个体与个体之间关系判断和行为规范的一般形式原则，仅只在“人—人”的关系形式结构中逻辑奏效，即双向地逻辑可达，甲乙相互的“推己及人”可以在不发生逻辑失真的意义上为对方所感受和认知。但“礼”的本质规定性在与“个人”同时考察的时候，形成的是“序结构—序结点（人）”的关系形式，是超越结构和被统

摄结构之间的逻辑关系，即两行逻辑结构中的上行与下行的关系。“人”处于“天秩天序”的超越结构之下，无从在形式逻辑——是非逻辑——的原则下做到“推己及天”。这也正是“推己及人”之人与“克己复礼”之人不处在一个逻辑水平线上的根本原因。前者处理的是逻辑上的横向水平关系；后者处理的是逻辑上垂直上下的关系。因此，“礼”是儒家学说中逻辑独立的基于社会良序结构的理论奠基。

“中庸”是比“仁”和“礼”更高级的儒学理论的核心要件。在孔子这里，一个“极高明”的君子，一脚踩在仁义上，站在我应该怎么做的个体当然之原则，或者说是以忠恕为基本原则上的“从心所欲”。忠恕的原则其实就是孔子给自己制定的从心所欲，这完全是个体的。但有了这个原则还不够，另一只脚还要站在天道上，“不逾矩”。不逾矩就要合天则，合天理。“中庸”这个哲学范畴完全是在两行逻辑的规定性上形成的儒学理论奠基。

中庸表现的是我们内心的逻辑矛盾的内在超越方式。我们是人，不知道天理，还要合天理，这该怎么办？哲学的问题核心就在这。庄子的“两行论”指出在下行的结构中“和之以是非”，在上行结构中达到“天钧”的超越认识，并让“是非”之争执“休”，这是对两行逻辑结构简约而深刻的说明。

孔子的儒学的逻辑架构很完整。虽然留给我们的著作并不多，但我们对孔子的认识都没有大的偏颇。至于理论来源的逻辑结构，会比较乱。孔子《论语》里边的思想是集中在仁和礼之上，但是孔子的真正的哲学旨趣是以《易传》为核心，放在中庸上。中庸这个原则总是能够流露出孔子对于自身的表白，在教诲别人的时候，一般是以仁和礼为主，但是约束自己或刻画自己的时候，往往谈中庸，从心所欲不逾矩。孔子是以易理来构成他的儒学的核心，这应该是孔子哲学自我升华的重要表现。

至此，我们厘清了儒学系统三个理论奠基石在两行逻辑综合视阈下的逻辑性质：“仁”是下行逻辑视阈下关于“是非”判断原则的规定性；“礼”是上行逻辑视阈下关于“和谐”价值原则

的规定性；“中庸”是两行逻辑视阈下“超越与自由”达成原则的规定性。

§ 36 儒学发展的三条基本道路

这三个儒学的要件是在孔子哲学当中确立的。孟子的学说从“仁”这个角度往心学上偏，而荀子的学说往天和礼上偏。而中庸一直是易哲学的主题，从易传往下，谈的问题都是中庸。扬雄的理论路线是以易为奠基的儒学。这就比较清楚地反映了儒学发展道路的基本性质。

“孔孟之道”。这是突出个体的君子做人原则的修己之道。这条道路以“人之所以为人”的人性自省力为逻辑出发点，着力于“仁”的理论奠基点，力图实现向另外两个哲学范畴“礼”、“中庸”的方向一以贯之的穿透。这是“心学”向路的共有精神品格。其突出的特点是鲜明地弘扬了儒家的人文旗帜，直至“人之所以为人”的价值鹄的，坚决维护儒家终极关怀的精神情愫。所以孔孟之道是分辨是否具有儒家精神品格的价值裁判者，不坚持孔孟之道就休言儒业。宋明儒坚持孔孟之道，核心概集于此。“孔孟之道”的问题或困难发生在逻辑上。“心学”一直寻求“以人心配天心”、“以人心体道心”的逻辑两全境地，但“心学”之路包括孟子在内，有强烈的“人心一行论”情节，这一点往往决定着心学的“道心论”牵强而神秘。

“孔荀之道”。这是突出整体的社会秩序及其组织和谐原则的修礼之道。这条道路以“礼作为天秩天序”和“天行有常”的道性自为为逻辑出发点，从“礼”的理论奠基点力图实现向另外两个哲学范畴“仁”、“中庸”的方向的理论穿透。这是“道学”向路的共有精神品格。以“与天地参”的价值鹄的，极力维护儒家承启天智的理性深邃性。儒道互渗、以儒家人文信念为鹄的、以道家逻辑分析为工具，着力于超越的上行逻辑结构的一统功能，

并以社会命运体的和谐发展儒家精神的旨归。宋儒在方法上坚持孔荀之道，将天秩天序凝练成天理。“孔荀之道”的问题或困难发生在超越逻辑获得方式的获取上。“道学”一直寻求“格物”与“致知”的逻辑贯通，但荀子的“天人解蔽”远不及庄子两行论彻底，“道心—人心平行论”的两立色彩还比较明显。究其源，逻辑工具上的功能不强是其主要的原因。

“孔扬之道”。在我个人看来，扬雄对儒学的发展有极特出之处，那就是对儒学的第三个奠基石的延伸发展：以易为基础开创儒学易哲学的研究道路，这是儒学的第三条道路。关于这第三条道路，有必要稍微详细一点述说。

哲学内在的究问，最基本的是是非问题——这是形式逻辑的问题（有很多人说中国没有形式逻辑，绝不是这样）。是非问题是指：对的不是错的，错的不是对的。任何一个基本的思想系统都必须遵照是非原则。但是，形式逻辑的问题在中国哲学中蜕变成了小问题，而形而上、形而下的哲学究问突出成了一个大问题。如果我们按照曾经讨论过的胡塞尔的形式逻辑和超越逻辑的方式，按照哲学内在的超越自身的理路来说，中国哲学超越性是站在中国哲学其中的一个极为优先的位置。这就是说，当只有在形而上的问题获得妥善解决的时候，形而下的形式逻辑被规定了的问题的性质才能被我们站在超越的高度看清楚。当我们究问是非的时候，我们是在非超越的角度辨析是非；当我们超越于是非的时候，不是是非不存在了，而是在超越的视角下将是非问题看成了“和”。只有在形而上意义上超越之“和”，才能摆脱“量纲”意义上的异质性的“是非”羁绊，获得超越的意义综合。我们知道：是非逻辑的本质是使用“=”作为同质或异质的尺度，建立一个形式化的推理次第。这是在非超越的现实度量意义上的逻辑操作，同亦无从“和”。而在两行逻辑的超越一行的视阈中，“和”而不必同。因为“和”完全是在独立的形上结构中建立起来的程序操作逻辑系统。

以此观之，君子谓仁，圣人谓“极高明道中庸”，实则具有

一行逻辑和两行逻辑定位上的本质区别。我们把君子之格定义为第一格，那么在君子格属中可供比量的即是君子、狂狷、乡愿、小人。因为他们都是以“仁”为尺度进行的逻辑区分所获得的位格。以“仁”所张成的一行逻辑的视角而论，君子格已经是最高的格——而君子格以上的格我们就得说是“破格”。所破之格其实是对“仁”的一行逻辑超越性的“破格”，进入了“道”的超越逻辑范畴。圣人格是超越君子格的，也就是中庸格。可定义成儒家的第二格。

中庸的品格设定的是圣人的品格。圣人格并不是对君子格的否定或抛弃，而是逻辑上获得更本质的超越。由此看，只要不昧良心，都能做到君子：“己欲立而立人，己欲达而达人”。但是要做圣人，这就很难，必须得从君子格破出来，才能做圣人。整个升格的理路，常人有所不知所云之感，因为常人很难设想从一个常人超越到“在道中不逾矩”的境界是怎么一回事。而道的本性既超越于自然又寓于自然，道又有“朝闻道，夕死可也”的虽圣人亦难获之的神秘，这就使得在一般儒者看来，儒学的所谓第三块理论奠基石“中庸”是不可达的云中楼阁。

也正是因为“中庸”在内在的逻辑论证方面具有如此高的理论难度，故而后儒很少奢谈第二种人格即圣人人格，而多行第一种人格即君子之格的教化之实。儒教在社会层面的启蒙和推展，也仅限于君子之格的定性强化。“礼”也从超越之思的成果——在孔荀那里——蜕变为僵化的为人的基本原则：“名教”之乐，哲思不在其中矣。

于是，“圣人之格”便顺理成章地为帝王所垄断独占。中国帝王要么虚谦称己为“孤”、“朕”，要么实立自己为“圣人”，概莫外“名教”之统。董子返回巫祝精神，欲开出儒学的新路，其实董子之路在孔子儒学中找不到相应的理论奠基。

董仲舒没有朝着哲学理路往下究，而是把孔子儒学所从出的原始巫祝里形成的天秩天序给固定下来了，这甚至不是礼本身。我们把以董仲舒为代表的汉儒和原始孔孟荀的先秦儒家做对比的

时候，无形当中就看到了汉儒的浅薄。其实就是抛弃了儒学的三个基本根基，从而缺少儒学底蕴。

有得必有失，而失去的东西未尝不本质。以儒的角度来说，它失去的东西就是三块奠基石的移花接木，失去了形而上之思的超越激情。汉代失去了哲学，但从另一个角度说是张扬了科学，而且是西方意义上的科学。一个数副着一个数，建立一系列的集合，这些集合通过一一对应的方式，形成了大一统的思想技术。我称汉代的哲学是思想技术化的哲学。儒学也技术化为名教。

前已述及，当我们谈圣人之学的时候，实际上面临着很本质的逻辑困难。但是在董仲舒的儒学体系当中，做一个君子或者大儒甚至是圣人就变得不困难了。汉代的儒学获得了糟粕，失去了精华，尤其是失去了儒家的形而上的哲思。这就是汉儒在儒家体系当中给儒家思想带来的巨大改变。如果任由这个改变进行下去，儒学不可能再从儒教当中超越出来。

因此，必须有一个正本清源的过程。这个时候就需要新的儒家出来拯救，扬雄就应时而出。扬雄的思想未尝不带技术化，尤其是他的易的思想完全就是以技术的方式来改造易学的。但是就以扬雄的儒学思想而言，他的《法言》就是一个对汉代儒学的矫正，仿着《论语》做《法言》，要把人之所以为人的问题回到孔子身上去，否定掉孟荀以后的大儒。换句话说，就是对董仲舒的思想的一个致命的否定。我专门造了一个词，这是孔扬之道，这里边都带有正本清源和往哲学理路上去追踪的成分。扬雄就是从内心去寻找一个所当然之则的精神化的承载。

他做了两个重要的工作。一个是重写一部《论语》，一个是重写一部《周易》。他自己以孔子第二自居，但是儒家不太愿意待见他。所以，在儒家的历史上，扬雄的地位也不是很高，这也完全是他自己造成的。第一，他以孔子第二自居，又用周公的语气做《周易》，这遭了大忌；第二，他写书的字用的都是些生僻的文字，这给他自己的思想打了大折扣。但是治思想史的人要知道，真金子就是真金子，如果要在汉儒和魏晋的玄学家中间忽略

了扬雄，只能说我们的治学方式不认真。他在思想史的逻辑过渡上是十分重要的，他开创了一个继承孔子的新的路。因此，扬雄的思想被后人传承多少，这并不重要，重要的是他开创的道路正是对孔子儒学的第三块奠基石的回归。这条道路的开启直接为王弼等玄学家所继承。

王弼的做法比扬雄更聪明。越名教而任自然；贵无。贵无实际上是贵本，不贵末。本末之间的关系实际上是哲学的形而上之思的本和技术化的形而下之末的关系。因此，汉代的儒学以技术化的方式缺失了形而上，历史就很公允地要给补上这一课，把形而上当成时代的真主题。经过汉代的技术化的儒学的末以后，魏晋的玄学家的是把儒道易三者的问题拉回到了哲学的轨道上。就通过形而上的追思把所当然之则和所以然之故这两个问题进行一个完整的定位。这个定位既是对于先秦儒学的回归，又是对汉儒的末流化的舍本逐末的方式的否定，同时又是对本的问题的整合。

说到本，于孔子儒学来看，仁和礼都不是最重要者，中庸才最重要。只有中庸，才能立起圣人格。圣人格的确立实际是比孔子强调的君子格更有形而上味道。而道家把带有人格特征的东西都否定掉了，只是突出一个道格，只有跟道合一，才是真人。这种儒家的圣人和道家的真人，以逻辑整合的方式与易所包含的真正的形而上的超越之思融为一体，则构成了玄学的归宗旨趣。儒道合流通过易做桥梁，应该被看做是中国哲学发展的正途。事实也正是如此。

下：经史篇

一、易哲学与生命哲学

§ 1 向宋儒学习

我们看每一个宋儒人都有“出入佛老，返于六经”的经历，也就是说中国文化涵化并不是一个关起门造车的事情。韩愈就是保守派，打着儒家旗号把佛骨丢掉，以这种方式反佛排佛不行，起不到任何作用。文化是解决涵化的问题，我们现在做的中国哲学的研究，一定不能忽视西方哲学的存在，这是一个中西文化交汇的时代。

我们向宋儒学习的第二步就是一定要理解西方哲学的精髓。在这个基础之上才能够发现西方哲学的得失，这种得失是与中国哲学比照之下而形成的。正是有了对西方哲学得失的认识，反过来才可以帮助、促进我们对中国哲学性质进行确认。如果仔细地掂量西方哲学，从西方哲学的思想宪法到理路展开来看，西方哲学给我们提供了什么样的画面呢？西方哲学的核心问题在于它在宪法上提供了一个至高的逻各斯原则，逻各斯这种彼岸原则的确立对西方哲学来说太重要了。逻各斯有两个特征：一个特征是超验特征，另一个特征是与它相关的但作为结果很重要的，即它必须彼岸化。

逻各斯作为一个根本的原则，实际上为西方哲学某个理路上做了定性，就是说西方哲学的本质是科学哲学，逻各斯奠定了西方人认识上的科学原则。逻各斯自然而然包含着两个方面，一方

面包含逻辑的原则。逻辑的原则是一个真性传递的原则，前提为真，在逻辑链条上，无论传导多远都是真，它把真性传递的原则当成它对于现实世界的根本原则来确定。另一个是现实终极还原性原则，这个原则实际上就是西方人所讲的物理。物理包含的理不止是逻辑：理是超验的逻辑，还有物理学的逻辑，一步都不能离开感性对象。因此，数理科学就形成了西方人的科学范畴。科学范畴包含逻辑科学和自然科学，逻辑科学演变成了纯粹的数学和逻辑，而自然科学就演变成了直接面对世界真实性的原则，这两个东西合在一起就是本体的原则，对于世界真实性的问题推出原子，原子是最基本的不可忽视的现实存在。从这一点来说，逻各斯原则使西方哲学走向了科学哲学。

西方哲学本身除了宗教哲学和道德哲学之外都是科学哲学，对象世界的理与超对象世界的理在笛卡尔那里扭在了一起。科学哲学再细分，如果把原子论的基础和亚里士多德的逻辑基础当成一个二级的次级宪法，那么科学哲学必然演变为机械论哲学。这里有两个深切前提：一是亚氏逻辑，一是原子论。当把亚氏逻辑和原子论作为次级宪法植入到哲学的工作当中去，一定会产生笛卡尔哲学。

西方哲学经过了罗马化，通过彼岸化特征形成了一个彼岸世界，形而上学就是由彼岸世界而生。形而上学作为终极的真理世界，它的彼岸化特征为西方提供了“第一”思想根源。这样，科学和哲学形成了一个独一无二的基督教传统，基督教的传统必然形成了一个彼岸之主。这个世界有主，但不一定是笛卡尔所理解的上帝，它有可能是希腊的泛神论，也有可能像印度的“如如”世界。但是形成基督教的传统是将有主的彼岸世界与简单的机械论模型合一，亚氏逻辑充当逻辑，原子论充当了世界的终极质料。上帝用亚氏逻辑把原子做成了男人，做成了女人，做成了水，做成了世界，做成了一切一切，同时给了他们命运。逻各斯之学和上帝之学在基督教成为宗教核心以后，欧洲众多的神学院开始从事科学工作——也就是从开普勒、伽利略到牛顿这段时期

(牛顿之前是培根和笛卡尔)——逐渐形成了一个科学神学世界。

§2 由命运主题引向中国哲学的主题

在这个问题弄明白以后，就引出了一个新的问题。这是一个在西方哲学世界中寻找不出答案的问题，但又确实是根本性的问题，即什么是命运。因为周易就是由算命而创生的，所以许多人都都不愿意直面这个问题。那么，命运究竟是什么呢？命运问题的核心又是什么呢？其实，如果用科学化的语言来规范，我们可以说命运是对未来实现的一种预期，未来可能实现的这个东西还没有实现，但是作为人要对已发之后的东西把握于未发之先。对命运问题最直观的解读，我们可以解读为时序上的两段：未发之先和已发之后。

比如现在下大雪，农村现在还没播种，我们就想起中国人常说的一句话：瑞雪兆丰年。丰年就是秋收的时候多产粮食。这还没发生，但是我们进行判断。因为今年下了场大雪，雨水好，人们的劳作将会有一个好的收成。这就是在对命运进行一个判断和把握。

命运相关的问题从事实的角度描述，可把未发之先和已发之后的东西当成事实。就是当成一个状态，用物理学叫 *estate*，在科学上有一个现成的名词叫 *steady estate*：定态，物理学的定态或者科学的定态。这个问题在西方不直接地变成哲学问题，而是科学问题。西方哲学的使命是谋求工具，工具就是原子论和形式逻辑的东西。我们看“五四”时期科玄论战：丁文江说科学发达以后所有的问题都是科学的问题，不存在命运的问题，命运只能是在科学还不发达的时候，还存在毛病时才有的。科学能解决一切，科学能够进入人的心灵，决定人的道德。哲学不是问题，科学才是问题。这就是我们所说的科学主义。在科学主义的理论前设之下，命运问题是伪问题，是迷信。中国提出的都是巫婆，都

是萨满，和希腊哲学的精确思辨无法相比。这也是“五四”学者不敢碰易的核心原因，因为易的内容绝不合科学规范。

但也不要把西方哲学高估了。西方哲学还有另一个问题：决定一个人上天堂还是下地狱的是什么？是命运。基督教传统是：你的来世取决于你的今生，因此在现实世界要不断地忏悔，不断地和神沟通，听从神的旨意。神给你十诫，你要接受摩西十诫，你只有在现实生活中是道德的，是和神合拍的，把从《出埃及记》中的脏东西去掉，你才可以上天堂，否则就要下地狱。

这个问题难道不是命运问题吗？所以不要以为西方人只提供了赛先生，其实西方人把赛先生不能做的都推给了彼岸无所不能的上帝。科学是作为命运解答的一个方式之一，但更重要的解答方式西方人是十分简单化地交给了上帝。人跟上帝之间发生的关系又怎么样？原理异常地简陋，就是通过牧师，把你的心灵传达给上帝，上帝再把他的话传给牧师，由牧师转述给你，洗涤你的灵魂，谈论沟通就解决了命运相关的问题。因此，在西方人的背景底下再谈命运的问题，命运的问题一部分是科学，一部分是道德；一个是事实，一个是价值。事实的部分由科学来解决，价值的部分由上帝来解决。因此，不可能形成独立地与命运相关的问题的说理体系。

与刚才所说的中国哲学不能够走进科学哲学相关，另一个基本事实是：中国哲学也不走向神学。西方人对于命运处理的解答方式，前者（科学）中国没有，或者是不发达，而后者（神学）是中国人绝对摒弃的。有这么一个上帝，有这么一个幕后导演决定现实世界的出场次序。庄子的《天运》讲得太清楚了：“孰居无事，推而行事”。西方人很简单地用上帝把这个问题解答了，但是中国的解答绝对不能设想上帝。所以中国人说命运相关主题必须是按照说理模式来解决，必须得有一种理，用理对命运进行把握。未发之先对已发之后的年成丰与不丰的问题，这就是中国人的兆。用征兆的方式，把理参透出来。

举另一个扁鹊的例子，扁鹊来到了蔡国，桓公知道他声望很

大，便宴请扁鹊，他见到桓公以后说：君王有病，就在肌肤之间，不治会加重的。桓公不相信，还很不高兴。5天后，扁鹊再去见他，说道：大王的病已到了血脉，不治会加深的。桓公仍不信，而且更加不悦了。又过了5天，扁鹊又见到桓公时说，病已到肠胃，不治会更重，桓公十分生气，他并不喜欢别人说他有病。5天又过去了，这次，扁鹊一见到桓公，就赶快避开了，桓公十分纳闷，就派人去问，扁鹊说：病在肌肤之间时，可用熨药治愈；在血脉，可用针刺、砭石的方法达到治疗效果；在肠胃里时，借助酒的力量也能达到；可病到了骨髓，就无法治疗了，现在大王的病已在骨髓，我无能为力了。果然，5天后，桓公身患重病，忙派人去找扁鹊，而他已经走了。不久，桓公就这样死了。这是中国人真真切切通过对现实的命运把握来解决问题的例子。

中国的哲学家从来没有脱离医家的思维方式来思考哲学问题。从征兆角度来说，“天垂象”这是一种征兆，这是原始巫术给出的东西。“天垂象，见凶吉，圣人象之”，这是《易传》的一部分内容。医家面对病人有两种表现。一种看手相、面相——这是医巫时代的手段残留；另一种手段是望闻问切——这是理性中医学的基本法门。

我们能否换一种更现代一点的陈述方式？命给你的生命提供了一个基因，这个基因仅仅是一个程序，把载有基因的生命放在一个环境中去，环境就是生命的宿体；活和环境当中的生命就是宿主。

这个宿主与宿体的关系，就是鱼跟水的关系，鱼和水不可分。“鱼相造乎水，人相造乎道”，人和道的关系与鱼和水的关系是一样的。这不是个主客关系，而是主宿关系，是主体和它的环境的关系。生命要在宿体中展开自身。这个过程的另一个角度的阐释是：命运基因作为程序在与环境的接与对待中自我展开。接与对待之际是船山哲学展开的基本逻辑起点。我跟环境之间发生的关系就是我这个基因在展现着。但基因不能保证一定会享天

年，真正的年寿是由宿主和宿体的合作关系决定的。还回去用中国哲学的话语讲就是：我有这个天命，天命决定了我的性；我的性在运中通过接与对待之实现展开。

结合我所关注的基因理论的发展阐述一下。一开始人们认为基因跟生命性状之间是一一对应的，所以有基因图谱。有了基因图谱以后，人们描绘这样的医学世界：人以后没有病历了，人把自己的基因刻在光盘上，光盘就是一套基因程序。医生一看，哪有问题就改写一下，病就好了。前几年人们对于基因是这种认识。到去年的时候，一些科学家特别是那些搞干细胞克隆的科学家发现，按照机械论这种方式就不灵，DNA 跟性状发生关系的时候，RNA 也跟着参与。这样科学家就发现，很多症状并不是由基因程序决定的，而是由 RNA 决定的。是两者发生对外部环境作用下的复杂互动。这说明基因与病状之一一对应性其实是一个理论上的误解，基因不在现实的生命环境下与环境发生真实的互动，它的展开是完不成的。基因和生命的关系就相当于电脑里的程序在界面开放状态下的展开。命运相关的问题不是程序本身，而是命与运合作的成果。我把这个问题提升为两行逻辑的问题。命运题展开自身的问题应该放在两行逻辑论的框架下综合解答。

上面所讨论的内容是围绕命运的问题。我们看到，当把命运当成严肃的主题对待时，西方人通过彼岸化的手段来解决。但是中国完全是此岸化解决的：命运展开的原则诉诸主体，展开的条件诉诸客体。按照这种基点建立起一个说理结构，在文化中是独一无二的，只有中国人这么做了。如果说《周易》的哲学根性在这一点上，我们还有许多有待证明的东西。但是，此点一旦成立，易哲学的根本精神就跃然而出了：揭示命运衍化的逻辑。

§ 3 生命哲学与生态哲学基础

我写过一篇文章，大致结论是：西方人由确定性思想演绎开来，将世界理解为一个控制系统，最起码是程序的一个导演系统，在系统论里叫 control system，是控制系统。控制系统这种观念的打破，一直到 1977 年普列高津获得诺贝尔奖，提出这种自组织的概念。自组织，不是在确定性中把握的，是在不确定性中存在某些确定性。尽管这较之机械论的哲学向前迈进了一大步，我们还是可以感觉到，到现在为止西方人对待生命没有一个哲学化的指导。可以参看我写的文章《生态哲学的历史与历史上的生态哲学》。实际上西方的生态哲学是反省式的：怎么在我们的观念里确定不了生态呢？怎么确定不了这个系统呢？我们这个也错了，那个也错了，……从罗马俱乐部的增长的极限到布达佩斯的千年纲领，反复反思。尤其是拉兹罗，他说这个问题可能是基督教的问题，基督教没有把世界看成是生态世界。这个问题从反思的角度来说是对的，西方哲学的确如此反思着。那么生命哲学和生态哲学的理论基础在哪里呢？我的结论在易哲学中。我在“照着讲”易哲学之余，就是在生命哲学与生态哲学基础这个主题下“接着讲”的。两行逻辑论是“接着讲”的尝试性结果。

元德与营卫的提法是我 1992 年提出来的。我说中国哲学有两个精神：一个精神是孔子所讲的“极高明而道中庸”，另一个精神是方法精神：“敬元德以揆营卫”。我不去揣摩命本身，但可以站在命运的程序角度把他们划入营卫功能来审视他们对它的意义。从这种意义角度来说，就能够对大化流行系统给出一个大而化之的认识，然后由这种认识我们就能够在哲学层面进行说理，进行这套说理结构。当时提出营卫理论，没有现在的认识这么深刻。现在我们在两行逻辑论的基本框架下再展开营卫理论，或可有一些新的突破：逻辑具有这样的功能，它的描述真切性是超出

时间、地域、人种及文化特质的羁绊的。

我们基本锁定了一个结论：中国哲学的源头和中国哲学的发端、中国哲学的理论核心还是紧紧地围绕着易理。因此，易的发生带有中国哲学发生的意味。至于我们在易哲学探究中提到的营卫论的结论，可以看做是我个人的私活——别人不一定同意我的营卫之论。但是，营卫结构仅只是一特化的逻辑结构，它旨在更精细地阐释命运体的衍化逻辑和对卦爻义理结构的逻辑还原，这是可以拿到明处进行对错争论的。然而在更广的意义上说，易有一个结构之理，并且这个结构之理是指向对命运体衍化过程的描述的，恐怕没有易哲学家不同意这个观点。

至于两行逻辑的核心基本判断——把二爻和五爻跟别的四个爻分开来对待的两行界分厘定，这在易学史基本共识上看也是没问题：二、五两爻天然地与其他四爻形成本质的区分，问题仅仅是对这种区分给出的说明和解释存在不同：孔子有孔子的说法，程子有程子的说法，朱子有朱子的说法，船山有船山的说法。我给出的是我的说法，只不过是说法的不同而已。

另外，我们对“由自然立太极”、“由太极立卦爻”、“由太极立人极”的易哲学命题提炼，看来也没有偏离中国哲学的基本要旨。但这些命题的哲学意义是价值巨大的，他们与“以易为宗”“以医为验”“以史为证”的哲学历史特征的定性命题一道，宏观地勾勒出了中国生命及生态哲学的理论旨趣。

说到易理与诸子分殊之理之间的关系，易理仍然是充当着一个思想宪法。梳理包括“存天理，灭人欲”的理论基础，血缘伦理及亲亲、尊尊结构确立的依据等等，这些都是分殊之理。

我一直讲卦爻关系，是围绕着命运相关问题的子母系统的关系，子母系统之间的逻辑的关系是天道的根本性的两行关系。这种两行逻辑的根本界分，又显现在论证方式上的天道和人道之间的形上形下之分。事实与价值之间的转换也在两行的环节中得以实现。而天地间所有命运体之间又是互为两行结构，互为营卫的。这种生态哲学的意识为命运相关问题的讨论提供了极为值得

思考的理论视角。这实际上是中国哲学的根本问题之所在。当我们还原这种认识的时候，我们读中国哲学就感觉特别亲切，它能一目了然。但如果思想方式跟不上它的思路，我们只能设定很多哲学伪问题，给出伪解答，造就很多学术垃圾。

今天我想确立一个核心问题，易学和易哲学之间的演绎就是中国哲学的发展线索。用这个问题来关照中国哲学，你能够发现它的主题。回到这个主题就是造道之则与造道之法。如果悬搁这个主题，道理就是分殊之理，而理一和分殊之间必须是两行逻辑连接的。从先秦考察到宋明，“百虑而一致，殊途而同归”。因此，我们需要在读史中将哲学的根本问题还原。另外我们主张理性化，就是我们必须用理性可以把握的方式进行易哲学还原。

二、易哲学的发生

§ 4 关于命运体发生衍化的一门语言

在对易的思想的发生再考察过程中，我们发现这种思想肯定不是一下子完成的，任何一个体系都有涓涓细流之开端与发展。

发生于殷周之际的易的思想承上启下：往前说是回溯公元前一千两百多年前的中国思想体系；往后说是下启春秋战国之际对易进行哲学化的理解（而不是占卜化的理解）的哲学开启。春秋战国之际，儒家非常强调六艺。六艺从有周到春秋一直得到了很好的发展。易作为群经之首，六艺之源，地位十分特殊。

按孔子的说法，易前面部分的内容是从伏羲演八卦开始，一直连贯下来的。这部分内容有没有口耳相传的基础作保障，我们不得而知。孔子处理这个问题是在易的原始经辞出现的几百年以后，这种历史的对待处理不十分可信。从古史的角度来说，我们能找到支鳞片爪的关于思想体系的东西，再加入我们的一些思想和想象，从考古学的进展，器物、价值等问题入手分析也可以“百虑而一致”地进行一些综合评判。

如要从源头对易的性质进行梳理，可以分为几个观念的源头考察和对观念的综合方式的定性考察：以观念的源头说，第一点就是系统性和开放性，这是所见的易学的显著特征。系统性和开放性的思想源头在哪儿？从命运衍化这个总的命题出发，系统性的观念应该就在命运衍化方式的基本认识之中。即把命运衍化理

解为广泛综合的系统。另一个思想是把系统理解为开放的，我们能够寻找到的开放性的思想基础就在巫文化当中。巫文化之所以存在，是以开放性作为支柱的。巫文化的其他特质的东西确定起来有相当的难度，但沟通天地的性质可以确定。一群人的巫祝活动能够跟另一个广阔世界（也就是冥冥世界）发生沟通，这是有大量的证据支持的。牛河梁二三十个墓穴的发掘，给我们提供了第一手的资料。这些资料当中最重要的东西恐怕就是筒型器物。筒型器物像一个断了的牛角，上面是大孔，下面是小孔，中间是贯通的。严格来说，它还不是圆形而是偏圆形，在墓穴中一直都在尸骨头边上。按照考古出土布局的位置，可以猜测筒型器应该枕在头下像枕头一样。可以设想人活的时候它可能是发束，可以把头发绑起来。如果是这个样子，那么其象征意义上恐怕就是与天地沟通。巫文化的石雕、图画中，人的头发都是直立的，还有巫文化的岩画的图形上也是这样处理的。总而言之，筒型器可以理解为一个沟通容器，既然有沟通，那么必然意味着得向另一个系统开放。牛河梁墓穴上放置了一系列的筒型器，围绕着坟墓一周上下没底的筒，正说明了这个观点。

从玉器的演变来说，琮最后演变成什么是十分值得我们研究的。周人的礼器有一系列的演变，在礼玉器中和筒型器相像的只有琮。原来我们也不认识琮，只是书上有记载，没有见过真正的琮。民国初年，良渚文化遗存中发现了琮。琮的形状内圆而外方，整个外观是方形，外层由一段一段方边间隔组成，内层是一个圆形的筒，再辅以各种纹饰，玉器中的筒型器基本都是这样。

良渚文化比牛河梁文化晚。牛河梁文化可能是已知最早有巫文化的遗址。殷存在于公元前三千年到一千二百年，再往前是夏，但牛河梁指向了公元前三千到四千年前，离我们有五千到六千年。我们再与历史两作对照，恰好是三皇五帝的时代。牛河梁遗址指向了三皇五帝，这是我们可知的巫文化的原初的背景。但是这种历史延续不能用实线画出来，只能画虚线。因为历史上真实的记载我们没看到，有典有册的记载只是从殷开始用甲骨文记

载。牛河梁的意义，越过了夏、商、周，直指三皇五帝时期。在这个时期我们看到了这些沟通天地的真实器物，的确能够弥补不少关于巫文化真实历史的很多理论盲点。这二三十个坟墓的主人都是大巫，与《淮南子》、《墨子》等记载，难以置信地发生吻合。这说明，春秋战国的思想家从三代以来口耳相传来的东西，不是捕风捉影。八卦不一定是伏羲画的，但是它的思想源头却是一直从那个地方引申过来的。

回过头来，琮作为礼器的特点是与天地沟通，这个特点后来演变为春秋战国的一个十分鲜明的哲学主题，即天人相与之际。天人相与之际作为中国哲学诸子百家共有的哲学主题不是空穴来风，它恰好是对远古的综合与继承。由这个器物来看，沟通天人之际恰好是巫的最大使命。颛顼的“绝地通天”也印证着这一点。

中国古代社会关系是一台复杂的机器，不是简单的构造。巫衍生出宰和史，宰本身完全行使巫的职能。巫专门沟通天地；史掌典册、记历史；宰管理国家日常事物。巫、宰、史到周的时候加上医，往往集中在一个人身上，他们作为哲学家的前身，其文化渊源是一致的，六艺从这个文化渊源中出。

中国人讲的系统一定和开放性联系，它时时刻刻在外系统包围下形成，而外系统一定寄生在环境之中。这样，就引出了一对非常重要的概念，即母系统和子系统。母系统和子系统关系的确定，得力于开放性，我们要通过开放性梳理子母系统关系的问题。现在有很多人一谈到中国文化时就问：古时的中国人有这么聪明吗？可以把系统当成自组织和把系统当成开放的吗？我们的研究就是要回答：这不是聪明不聪明的问题，而是一个文化根性的问题。中国文化作为独立发生的文化系统，从源头上看的确如此。如果不把开放性和系统性的假设当成中国哲学最基本的假设，对中国哲学的理解肯定得跑偏。正是我们现在讲的这个思想源头的出现，才可以使我们对易进行定性，把卦和爻的关系当成子母系统的关系。巫文化正是这样处理自身，这样处理天、地、

人，如果离开天人相与之际，不可以谈中国哲学系统。子母系统的关系是整体和部分的关系，不能是集合论的概念，而是自组织系统论的概念。从系统概念出发一定要有子母结构，大的结构下有一个小结构。

对开放系统等观念的体系综合，我把它转换成语言发生的历史范畴。因为我的基本结论是：易的体系就是一门形式化的语言体系。在形式上它与汉字语言体系保持着一致，而在语言描述对象上说，易是关于命运体发生衍化的一门独立语言。

中国文字的结构最值得关注的就是由文组字。由文组字是一个革命，有文无字就没有办法朝高级化的方向进一步发展。文具有特定独立意义，字的特点在于生成新的意义，是一种关系的提取。

这特别有意思，通盘考察人类语言的发生，只有中国文化发生过这样的语言革命。文与字的不同之处就在于字是一个结构关系的矩阵，可以理解为 $M \times N$ 个要素排成的关系结构。不管是多简单的字，只要是字都可以变成关系结构的矩阵。有了这个矩阵我们就可以用特定意义的方式设定它的子系统，子系统与其他系统之间的互为条件的关系。既然是矩阵，一定是子母混一的系统，子系统和母系统之间的关系就形成了结构关系的刻画方式。

克莱因写的《古今数学思想》第一卷说古希腊也发生了一次革命，原来使用的是象形符号，但是用象形符号来说理说不清晰。公元前 760 年左右，古希腊人把这种符号统一变成了拼音符号，这样一来希腊人说理的灵性和数学的灵性就迸发了出来。使用线形和拼音化的符号文字，还是使用结构化的以文组字的关系结构的文字，决定一个民族和另一个民族说理模式的分歧，中国人的思维要特殊对待。我们把由文组字看成是中华民族与另外的民族形成岔路的重要因素。

中国汉字的生成逻辑是由文组字生成了“矩阵”。仔细分析文与字的关系，就不难发觉：“字”具有“文”所不具备的超越意义。即，“字”是对“文”的超越意义上的“和”——和而不

同之和——而非简单的代数和。“字”必有超出文的简单叠加的新的派生意义。但这一新的派生意义又按照某种规则，指向诸“文”之间和同演化的结果。我们指出这一点，是说在由文组字的汉字生成过程中，赋予了一种超越意义的达成。

那么当我们把“卦”作为广义汉字来对待的时候，“卦”完全保有一般汉字的整体与局部的关系刻写功能，以及超越意义的生成功能。既然是文字就要有体系，体系必须用一套语言能够把事情说得充分。汉字语言的广义的形式体系就是 $M \times N$ ，而易卦就是特殊的 1×6 的矩阵汉字。

卦本身就是一个广义文字，每个卦都是 1×6 的矩阵。它在表征形式和结构刻画意义上与中国文字异曲同工，不同之处在于汉字有许多的随意性和结构的不一致性。因此按照文字生成的理论来说，某一种结构的确立都可以生成一套广义文字，六爻形成广义文字，五行也可以。如果在五行里面设定阴阳，这个系统也可以排出 2 的 5 次方的文字体系，也可以说明事情。只不过说的是特定对象的事情，中国的医家就用这套符号体系来工作。

从中国文字和中国文化传承的符号选择来说，我们看见中国文化所形成的广义文字体系十分丰富，易卦只是其中十分有代表性的一种。当我们不理解一个系统的结构形成机理的时候，它是神秘的；当我们对这套形式符号体系处于茫然无知的状态下，我们对它内部所形成的推理结构则茫然无措。我们坚信易能够形成一套说理模式就在于它能够构造一种体系，是一种广义形式文字。

这个广义的文字结构肯定能够说明事情。不只是易，任何一套广义文字都可以说明事理。六十四卦这个体系是个完备的逻辑体系，即任何一种爻的可能组合的结果都在卦的体系之内。所以说易能够“弥纶天地之道”。能够解释天地万物，实际上是这样一套广义的形式文字有它的体系完备性。任何一套完备的形式文字体系都有一种放之四海而皆准的说理功能，比如说数学。只要是形式体系都有这个特点，数学有这种体系完备性，易学也有

体系完备性。

§ 5 易的传注及其解释逻辑

自古以来解释周易只有两家，一派是象数派，一派是义理派。象数的说理结构基于神秘的数字排列结构，汉代的易学与宋明时邵雍、刘牧的易学一脉相传是象数之学的代表。还有一派就是义理派，始于孔子。孔子对于《周易》的解释是从卦爻关系本身来阐释事物发展的然与所以然的关系。我们今天从中国文化源头慢慢梳理，围绕易的传解注疏寻源溯流，还要明确条条溪流都终归之大海。这个大海就是任何一部传解注疏都必须遵循的一套解释逻辑。换言之，要还原易本身固有的逻辑说理模式。如我们所论：易的基本秉性在于它是一套广义的形式语言，它原本应该具有完备的、具有内生的说理模式。

从内生结构的分层矩阵关系中，我们能够看出一个两行逻辑系统的生成。矩阵化的文化符号体系，有一个内部的子母系统之间的超越与被超越、抽象与被抽象、形而上与形而下的逻辑视角的自然转移。当关注于“卦”的抽象、形上、整体的意义的时候，实际上是对组成卦的爻的本身意义进行了逻辑悬搁；而关注于“爻”的具象、形下、局部的视点的时候，实际上又在不赅夺掉整体的超越意义背景又对之有效悬搁，获得对爻的刻画。矩阵文化符号体系内蕴的两行逻辑结构，规定了基本的两行说理方式。它同时又有效于“然之所以然”之理的追问和解答模式。中国哲学所说的易理，就是针对这种两行逻辑化的说理模式的。

尤其到了宋明儒应时代的理论诉求重新发掘中国哲学的精神的时候，就把该说理模式比喻成天理。所谓天理者，放之四海而皆准并万古不变者，或是穿透时空阻限而保持恒定之理。用今天的话说，就是逻辑。逻辑在本质上又是什么呢？逻辑是保证我们思维不犯错误的一种机制，也是自然世界必须遵循的当然之则。

所以说，任何一种对易的传解注疏，都要归于易本身逻辑的体系融通。下面，我们针对易学史上的典型传注逻辑，进行一下回顾。

首先，我们根据卦的矩阵结构先约定三种性质的关系：用 A 表示“卦”；用 A1, A2……A6 表示“爻”；用 M_p 表示 A_i, A_j 等可能组成的中间结构，即两个以上、数个爻组成的“中间集团”。这里面存在着 $(A, M_i), (M_i, M_j), (M_i, A_j)$ 之间的关系。 M_i 和 M_j 构成关系偶，它和下级之间是关系对，和上级也是关系对，这种关系对就是一种结构共轭。

如果以上、下八卦的形式对六爻的卦体进行拆解，就形成了上下两元关系结构。孔子的大象解就是基于此，并用相传的“伏羲画八卦”作为易发生学上的理论根据。孔子象解将上、下八卦分离，并将八卦分别拟定八个比喻对象，再进行全排列的对象组合，从而生成六十四卦。在前面的约定下，六爻被分为两个中间结构： $M_1 = \{\text{初爻}, \text{二爻}, \text{三爻}\}$ ； $M_2 = \{\text{四爻}, \text{五爻}, \text{上爻}\}$ 。我们看到 M_1 和 M_2 的关系，在象解中说明着这样一层超越的意义结构： $A = \{M_1, M_2\}$ 。这就构成了一种用中间结构对卦进行两行说明的一种解释方式。比如说天上有水，下八卦 M_1 是乾，上八卦 M_2 是坎，天上有水（云），逻辑的后果肯定要下雨。孔子就解释了这一卦就叫做需的所以然之故。需就是下雨——就要淋湿，就这样一层一层地把理给说出来。这种指导思想支配了孔子的象解。我们不能排除这种努力是基于逻辑的，但这是一套粗浅的比附逻辑。有时，这种比喻异常奏效，如山在地下，上面看不着，那是谦，锋芒看不见。在这个层面就形成了一套卦之所以然的解释。

还有一种划分方法是“三才”的方法。把初爻、二爻划为一部分： $M_1 = \{\text{初爻}, \text{二爻}\}$ ；三爻、四爻划为一部分： $M_2 = \{\text{三爻}, \text{四爻}\}$ ；五爻、上爻又划为一部分： $M_3 = \{\text{五爻}, \text{上爻}\}$ 。易学家把这叫天、地、人三才。形象上好像与孔子的思想一致，但本质显然不同。

一些易学家们对卦体划分的问题的处理也很有特色，比如说王弼。王弼把五爻和其他五个爻的关系区分开来：即 $M1 = \{\text{五爻}\}$ ； $M2 = \{\text{初爻，二爻，三爻，四爻，上爻}\}$ 。构建了一种君臣结构，这是基于皇帝如何当皇帝的分法。李觏把王弼的这样一种尝试彻底地贯彻了下去，把五爻定为阳，对所有的爻进行系统综论。其余五个都是阳怎么办，其中的一个是阴怎么办，这个是阴该怎么办，那个是阴该怎么办等等，把 $M1 = \{\text{五爻}\}$ 和其余五个爻放在一个结构化的体系中。

还有一种分法，就是把二爻和五爻作为一个个整体突出出来，把其余的四个当成另外一个结构： $M1 = \{\text{二爻，五爻}\}$ ； $M2 = \{\text{初爻，三爻，四爻，上爻}\}$ 。其实，从孔子开始，这种划分就暗含在每一个易学家的解释体系中。二爻和五爻是一个层面，其余四个是一个层面。所谓“二五之尊”，指的就是这个含义。

如果我来划分的话，就会分成三个层面： $M1 = \{\text{二爻，五爻}\}$ ； $M2 = \{\text{初爻，上爻}\}$ ； $M3 = \{\text{三爻，四爻}\}$ 。 $Mn = \{M2, M3\}$ 。 Mn 指的是“营卫结构”，他进一步划分为 $M2$ （卫）和 $M3$ （营）。这样在卦爻之间划分三个层面。

但是我刚才讲的是形式问题，可形式的指向是逻辑问题。卦爻之间假如合理地设定了中间的环节，那么无论怎样设定中间的结构，基于中间结构的理势分析得出的结论都是“百虑而一致，殊途而同归”，也就是说，应该是一致的。但它们必然有些许的不同，或是缺乏解释的精度，或是缺乏与命运体衍化过程相切的解释力度。但无论如何，这种形式的划分都不外宋儒所说的“理一分殊”的说理范畴。在任何一种关系模式选定之下，都是在卦爻之间选定了“中间结构”，这才是易的解释逻辑的关键。中间模式与中间模式，中间模式与理一之卦体，中间模式与分殊之爻之间，形成了逻辑清晰的三层关系： $R(A, Mi)$ ， $R(Mi, Mj)$ ， $R(Mi, Aj)$ 之间的关系。这些关系对就是一种结构共轭——共轭是把两个范畴作一个关系凝结，之所以可以凝结是因为

有理，凝结的方式是组成了势。理势关系通过共轭关系反映出来，共轭关系相当于在两者中间有一个通道。

两行逻辑通过中间结构生成，形成了三级的共轭关系偶，也就是形成了理势之学之所以能够说理结构的逻辑基础。《周易》的说理模式只有在这样的解释模式下才能成立。共轭所凝结的关系结构，决定命运体的存在方式和衍化趋势。因此是应然之理和所以然之故这两个方面的问题，在然之所以然的共轭关系结构中，得到了两行逻辑的程序演化论解释。

在本课程中，我是想把以上叙述的内容真正地纳入哲学史学的范畴，从横向和纵向来分析，不要用一家之言的方式把特定的放大成一般的。比如说谈营卫结构，谈结构和结构之间的互动，谈共轭的三个层面的两行划分——即上级问题、平级问题、下级问题，都是在一般逻辑意义和特殊注解体系的相互关照下使用的。

这种对解释模式的清晰刻画，不是我们画蛇添足。实际上多数易学家也许不像我说得这么明白，但都想找到这个说理次序，我们只是将诸解释程序纳入到一般的框架当中而已。所谓易理必然是依凭自己内生的说理结构谋求逻辑圆融，而不能向外找僭越式的理由。我们说“由自然立太极”，就是对这种僭越式理由的拒绝。

三、《易传》的解释逻辑

§ 6 两行论逻辑地位的凸显

“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这是《易传·系辞》里的话。在中国哲学史与易学史中，这是最早的两行论述。《易传》把形上形下分离开来，开创了对古经《周易》进行两行逻辑陈述和阐释的先河，同时“形而上”这个纯哲学意味的理性思维也开始变成中国先秦子学的自觉的理论工具。

《易传》并没有掩饰《易》从巫祝文化中出这一历史事实，但通过逻辑理性化的再阐释方式，让巫祝文化的灵光与理性化的思想操作自觉地统一起来，同时赋予了巫文化一种别样的庄严肃穆和旷远深邃。

“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。”这正好是由近及古得倒叙式文化递变次序：最后面的“以卜筮者尚其占”代表最早的中国文化生态，是最原汁原味的巫祝体系的圣人之道；次之的“以制器者尚其象”则是礼制文明（夏商）和礼乐文明（周）的文化摹写，是形象与象征至上的圣人之道；而“以动者尚其变”则直接逼近发展和变化的动力机制这一必然属于理性范畴的自然法则问题，传者借此将易的体系规划和创制者的圣人之道从巫祝的文化中嬗递出来，使之进一步与有周一代的理性圣人“由自然立太极”的思想变革过程联系起来；而最后的“圣人之道”即“以言

者尚其辞”，则赞美的是《周易》古经经辞的逻辑完整。而对易的解释系统，当然以对逻辑完整的古经辞的圆融阐释为根本的主题。

我个人以为，对待《易传》，应该像对待《山海经》、《内经》等集成性的古经一样，不要苛求其为什么时代、什么人物所编撰，而要将其看做是这样的作品：一批极为珍贵的历经久远、残缺不全、相互抵触的真实史料文本集中在一个“事古如金”的思想家手中（如孔子），他以尽量完整的逻辑和不丢掉一片史料的严谨精神，再把它们缮辑成书。这就是我们看到的《经》的样子。疑古学者缺乏这种同情性的尊重，见一可疑名词混入，或见一逻辑次序错乱便视为伪书，这不符合历史的真情。

建立这样的文本观，我们就更加把这些看似错乱的资料看成弥足珍贵的历史信息。同时也要懂得编纂者的薄厚之偏和理论情趣。以《易传》为例，如此众多的关于《易》的发生来源和古经性质的说法，是集了各个历史时期、各种文本、各家之论的总集。而其真正的理论情趣，则是把《易经》古辞看成是理性圆融的逻辑系统，是可以说清楚古经经辞为什么如此纂写的。

形上形下之分，正是为这个根本目的服务的逻辑准备。卦爻关系是两行关系，虽然《易传》没有明确说明，但庄子却脱开对象以一般之说说得很明确。庄子把上行理解为物之所以齐的依据，把下行理解为物之所不齐，是非善恶之所分的依据。上行的东西以差异性的湮灭为主，下行的东西是以差异性为主。用宋儒的话说就是上行是理一，下行是分殊，上行可以理解为天理，下行可以理解为人文。上、下行的关系就是天理和分殊的关系，上行是休乎天钧，下行是和之以是非。

庄子是以下面的逻辑论两行的。人为什么有是非呢？人之所有是非，大部分是自以为是。因为他的天地就那么大，用荀子的话说就是有所蔽，“所蔽之心”。“所蔽之心”就是成心，这个成心和我们所形成的成见是联系在一起的。用我们的思想模式去看别人的对与不对，就是有了这个成心，就有所弊。《齐物论》

中庄子讲“人籁不如地籁，地籁不如天籁”，人籁是管竹之类发出的声响；地籁就是大风在吹，山在咆哮，树林在叫；天籁要建立一个“吾丧我”的境界才能听到，那样我的身体变成死灰了，用那个我去看我本身，就知道什么叫天籁了。天籁本身就是人籁、地籁的总名，不能离开人籁、地籁设想再有另一籁的附加。当你建立了“吾丧我”的这种成心已破境界的时候，你听到的就是天籁。“吾丧我”的过程是一个逐渐的形上的过程，我慢慢朝着一个把是非进行混一调整的方向前进，把善恶之心，优劣之心摒除。比如说，鼻子和眼睛哪个好，哪个不好？当你站在成心的角度鼻子不是鼻子，眼睛不是眼睛？当你站在一个整体的角度来看，鼻子是鼻子，眼睛是眼睛，你中有我，我中有你，密不可分。圣人何以合是非？就是站在一个更高的角度建立一个大方去看是非。这是庄子对两行论做的论述。下边庄子的论述更生动。

上面的都是讲统一整体，是齐物：“圣人合之以是非，休乎天钧，是为两行”天钧之所由是什么？庄子用有没有一个“真宰之朕”来判断，真宰是上帝，这是一个彼岸的需求，在此岸世界的大全之外有没有一个真宰？真宰有没有什么征兆？真宰对我们有没有警示征兆？在这个设问之下，庄子提出这个“真宰之朕”，又破掉这个“真宰之朕”，书中一共有三处，最重要的一处是在《天运》篇，直接告诉你没有真宰之朕，完全把此岸世界的然之所以然的东西来交由此岸世界来处理，对彼岸世界的抛弃是中国哲学最成熟的地方，在这点上，庄子功不可没。

中国哲学为什么会没有走向彼岸诉求呢？如果没有庄子，中国哲学走向彼岸的道路可能就会滋生。庄子以两行论将“和而不同”的机制归之于逻辑的省察，这值得我们仔细掂量。两行论的论述到此为止，主要是提出这个论述点。而且还要指出：《易传》的理论旨趣已经指向两行逻辑模式的凸现。

§ 7 性命论逻辑前提的确立

“天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。”这是《系辞》中又一段值得深思的话。“天地设位，而易行乎其中矣。”我们把它放在“由自然立太极”的命题中去思考，是说易的整个逻辑视阈的展开，未尝离开自然一步，亦未尝僭越自然一步。所谓“知周乎万物，而道济天下，故不过”以及“范围天地之化而不过”就是说，易理的逻辑视阈是与自然之化（天地之化）的范畴相同的，无过无不及。而“成性存存，道义之门”则点出命运体衍化逻辑中最基本的理论出发点：以存存之性入道义之门。宋儒所谓“性命之学”“性理之学”的理论依据就在于此：“生生之谓易”，由性而入易理之门。

在此，我解释一下我在使用“演化”和“衍化”这个同义词时的用法区别。我要强调的是，真实对象在时间序列上的状态更替的过程，与没有时间概念参与的“必然之理”的逻辑程序递进性的逻辑运演过程是有区别的。前者我用“衍化”过程描述，后者的逻辑运演用“演化”表征。因此，在两行逻辑的运演过程陈述中，使用的都是“演化”，而针对命运体的自身展开过程或自然的变化过程，使用“衍化”一词，以示其本质区别。

“生生之谓易”说的是易的逻辑展开围绕着命运衍化这个过程。而“继之者善，成之者性”的“存存之性”被当成一个核心的哲学范畴提升出来，并将之视为命运衍化逻辑的前提起点，则标志着中国哲学理性成熟到达一个崭新的历史阶段，以至于足以以此为坐标，将中国哲学与见闻所及的别的系统的哲学本质地区分开来。在哲学逻辑上，我用“基因”释“性”，并赋予“基因”以两行逻辑哲学的展开前提。我把“基因”与“性”同时作为重要的哲学范畴，如同“演化”和“衍化”分别用于描述真实命运体和命运体的展开逻辑一样，“基因”的描述适合于两行逻辑，

而“性”的描述适合于作为命运体展开的基石。

我并非刻意地将中国哲学与基因发现这件时髦的事情攀附地挂起钩来。我只是以逻辑沉思的方式考虑命运体展开自身的逻辑凭借的问题。在这项沉思当中，实际上我们和先哲是站在同一个思想起点上的。所不同的仅只是，今天的我们知道另一件被证实了的事实：一个命运体如果没有一个真实的基因作为命运展开的逻辑起点，那么这个命运体就不能存活。

另一方面，从两行逻辑的纯粹性思考出发，我们也必须究问一个命运衍化主体的衍化程序的所具和所以出的问题。如果不设想命运主体的自身独立衍化程序的存在性，那么显然造成命运展开动力的缺失，也就是“生之所以生者”的缺失。如果这样，我们还何从讨论命运衍化机理呢？当然，有人会说，把它看成是物理学原子构成的“一般存在体”，不是也成立吗？希腊哲学就是这样设定的。这就是我说中国哲学成其为自身而没有变成别的哲学的要害前提在于“性”的认识的理由。如果一个存在物作为死物不具备推动自身命运衍化的动力，那它必须获得外在的动力。而当把整个“自然”都当成死物来对待的时候，那么为了理论或逻辑上再让它“活起来”，就必须设定“自然”之上的“僭越”主宰物。而这就不是“由自然立太极”的非僭越的哲学了。

“继之者善”和“成之者性”的论述也很有意思。我们暂且先大可不必像宋儒那样将“善”和君子的“道德之性”扯在一起，只是在“完善”“修缮”的意义上理解“继之者善”的“善”，也就是将它理解为“完成”。那么在逻辑上说，这个“完成”又从对自然的相继中逻辑获取，换言之，“性”的发生问题通过一个“继之”又还原到自然当中去了。“继之”当然是一个逻辑上的模糊语，相当于对终极之所由的源头“存而不论”。这相当于我们对真实的基因的终极化形成之因的逻辑搁置，而我们相信它不是神创的，仍然是“自然而然”形成的。

这是我们说在“性”的实物意义上的所由出的问题——究问的结果必然是“鸡生蛋还是蛋生鸡”或“第一个鸡（蛋）哪里

来”之类的不可得其解的结果——的理论搁置。但在逻辑上不能使用此类的模糊语，而必须明确确立逻辑前提，“成之者性”的“成之”就是这种逻辑前提的清晰明晰：必须以“成之”之性作为命运体展开自身衍化历程的前提。

如此，以命运体衍化机制的刻画为圭臬的基本逻辑要件，就具有比较清晰的哲学规定，两行逻辑化的命运展开机理就可以在“太极”这个抽象逻辑范畴中逻辑演演了。

有“性”的主体与主体所及的宿体合一的自然，就可以哲学化抽象为太极。太极现实地说就是命运体所处的生态。从命运体的角度看，也可以理解为生的机运，生之所由生的客观条件。这个问题在中国哲学中叫法也不十分一样：围绕着易的语言叫太极；周敦颐在上面加了一个无极；张载叫氤氲太和世界——这里面有沉浮升降，相当于庄子说的野马奔腾，也就是蕴涵生意。生意，用我的话来说就是营卫——生之所由生的条件。

我们讲的易里的二爻和五爻，代表的就是命运体展开自身的“性”或“基因”。初爻、上爻、三爻、四爻、合在一起构成“生态”、生气、营卫。生命必须以生气为依托。命运体生存的好坏依赖于生境所赋予的不同条件。就像我们说的种瓜得不出豆，这是由命运体来决定；风调雨顺和干旱灾涝，决定其长得好坏。

应该看到，《易传》通过高度哲学化的理论规整，已经把“由自然立太极”和“太极”之中命运体衍化机理的问题相当清楚地直陈了出来。

§ 8 《文言》《彖》《象》的传注结构

《易传》中，直接针对原始经辞的说明和解释者，在《文言》、《彖》和《象》之中。其中《文言》只限于“乾”“坤”两卦，但旁通整个易理；《彖》对 64 卦的每一卦都有解释，只释“卦”不释“爻”；《象》则逐卦逐爻给出解释。

《文言》凸显“由太极立人极”之义，将“元”“亨”“利”“贞”所谓“乾之天德”与“仁”“义”“礼”“信”的“人道之德”进行了相互贯通的双向解释：“体仁足以长人”——元；“嘉会足以合礼”——亨；“利物足以和义”——利；“贞固足以干事”——贞。

在逻辑结构上对爻辞的解释，《文言》有四个层次的论述：第一层，以“德之所归”释爻辞；第二层，以时位释爻辞；第三层，以化序释爻辞；第四层，以人事释爻辞。（前三层只以“乾”为例解）。

一、从“德之所归”的层面言，是说每一个（爻）“龙”有什么样的龙德，就有什么样的逻辑归宿。举要摘引如下：

九五：同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风就虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

九二：龙德而中正者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。

这里，我们把二、五两爻置于前面，能突出其“有位”的超越性。《文言》充分地注意了二、五两爻的超越性。其中“五”是“天位”“君位”；“二”是“地位”“辅君之位”。从“九五之尊”的龙德中能够看出：其德性的本质是使万物“各从其类”的、驾驭类的能力拥有者；从“九二之中正”可以看出“庸而中正”这一极高明的中庸之境。

初九：龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。

九三：君子进德修业，忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

九四：上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。

上九：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

其中，上爻之“贵高”“无位”；初爻的“隐闷”“无名”，都是能贤之辈不在大位的“德之所归”的刻画。其中，上爻无位，而初爻无名，可见上爻较初爻为“优越”。

而三、四两爻中，四爻无常无恒，唯进德修业，与时偕行。言德业不够，未可“及时”，即无位无运之类；三爻更是德业双无，资质不达，唯有从头修行，不忧不骄。

二、从时位上言，九五“上治”，九二“时舍”；上九“穷之灾也”，初九“下也”；九四“自试也”，九三“行事也”。位置次序至为明显。从“上治”到“下愚（行事）”，差等有序。

三、从化序的角度言，九五“位乎天德”，九二“天下文明”；上九“与时偕极”，初九“阳气潜藏”；九四“乾道乃革”，九三“与时偕行”。天、地；高、下；变、随这六种不同的刻画同样把“序”突出了出来。

我们从这样的差序有致的“德性”“时位”“化序”的比较中，清楚地看出两行乃至三行爻序结构。这是《文言》乃至《易传》解释逻辑的清晰性所在。也是这种传解逻辑能够把《易》讲通的基本保障。

四、从人事的角度分属“乾”“坤”的六爻。

“乾”之五爻的“大人莅正位”至尊至正：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！”

对二爻的“君德之赞”也很明确：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：见龙在田，利见大人，君德也。”

需注意的是，《易》的古经结构中，二、五两爻即具有君临于其上的超越等级意味，《文言》对之进行了淋漓尽致的发挥。同理，在对“坤”的二、五两爻的阐释上也有相应的“当位”之

论：

六五：“君子黄中通理，正位居体，美在其中。而畅于四肢，发于事业，美之至也。”

六二：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。”

总之，由天理及人事，二、五两爻与“王道”“君道”“大人之道”“正君之德”紧密地联系在一起。这既是对《易》古经理解的精辟之处，也是推人事恰当的譬喻。作为对照，三、四两爻则着重言臣道、危道和顺而不愆之道。

“乾”九三：“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

“乾”九四：“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。”

“坤”六三：“阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。”

“坤”六四：“天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。《易》曰：括囊无咎无誉，盖言谨也。”

从上面四条解释中，我们看到的是和二、五两爻天壤之别的境遇指认和君子为臣为隐之道。甚或坤六四的“贤人隐”，尚有特指孔子本人之嫌。因为经辞“括囊，无咎无誉”并无“草木蕃”“天地闭”的隐喻。也同样不应有“贤人隐”之喻。

我们在对《文言》的传解逻辑进行了缕析之后，再简要地谈一下《彖》《象》。

《彖》言简意赅，它只针对卦辞注解。因为卦辞是对整卦的扼要说明，因此重点的选择大有讲究，如果把握不住此重点，就会漫无主题，解释起来必然不得要领。《彖》深得卦辞说明对象选择的重点，做到有的放矢地对卦爻关系的逻辑进行整体的说明，并依此逻辑解释卦辞。

卦辞的描述重点针对性极强，《彖》对此有精准的把握和极具创见的天人贯通的逻辑发挥。我们总结出以下几点：

第一，如果该卦所示的命运衍化状态或趋势是关系到整体命运或系统性衍化格局的，那么卦辞直接对“卦”进行描述。又因“卦”的命运所示即为“五、二爻”——“性命之本”的前途，所以对卦的直接描述之后——或干脆略去对“卦”的描述，直接针对五、二两爻。例如，“贲”的卦辞“亨，小利有攸往”。这个卦的卦辞之所以言“小”利有攸往，是因为“贲”的二爻和五爻都是阴爻，“阴”为小。大意就是说，这个卦整体上是阴阳互为陪饰的，对阴柔来说有利，故而对“小”有利。“小”指的是二五两个阴爻。《彖》极准确地将这个关系揭示出来，言“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往。”进而对此意义进行由天及人的哲学发挥：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”这是极为精准的卦爻关系逻辑分析和对卦辞的易理解释。同时，由天文而人文、由太极而人极的天人贯通有很坚固的逻辑落脚点——“文”。

第二，如果每一个“营卫”爻的特征都很不突出，或重要性比肩，那么卦辞针对的还是“二五爻”。如“颐”：“贞吉。观颐，自求口实。”《彖》曰：“颐贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。”这里的“观其”之“其”和“自”，都是针对“五二爻”来说的。又天人关系发挥曰：“天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉。”

第三，如果某一爻有特出之处，则不论这爻是重要之爻还是不重要之爻，卦辞都对这一爻设辞。如“谦”：“亨，君子有终”之得失特出的“九三”。《彖》曰：“谦亨，天道下济而光明，地道卑而上行”是对“九三”之赞。又发挥曰：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”

《象》乃将八卦拟形为天地雷风水火山泽的“八象”，以上下八卦的卦象拟合成新的整体相配关系的卦象。如“地下有山”谦。

前面已经分析过，象解释分上下两个“中间构造”并通过其关系阐释卦爻辞的一种方式。拟象分析，直观性强，有的解释透彻到位，有譬喻胜千言万语之感；但有些譬喻也十分牵强。由于一一指出过分冗长复杂，故略而不论。须指出的是，其基本精神与《象》相近，而在阐释卦爻关系的逻辑运用上，我们会在下面与两行营卫注的解释方式的比较中给出分析。

§9 附：两行营卫注的解释逻辑

《象》的卦爻关系的逻辑运用，通过我们前述的“中间结构”。总结一下，《象》有三个对逻辑运用产生影响的推理程序：

第一，也是最基本的，就是象与象之间的关系生成。M（上）= {四爻，五爻，上爻} 所示的所谓“上八卦之象”；M（下）= {初爻，二爻，三爻} 所示的所谓“下八卦之象”。两个中间结构的关系，是《象》的解释逻辑的核心。这当然是“拟自然界”之命运的比附解释系统。

第二，与《象》一样，《象》也有一个两行逻辑的核心思路，那就是还有另一逻辑中间结构的划分和关系考察：M（中）= {五爻，二爻} 所示的“在位”和“当位”的核心结构，我们称之为“上行结构”；及其 M（用）= {初爻，三爻，四爻，上爻} 的“不在位”，“不当位”的为“上行结构”之所用的结构。我们称之为“下行结构”。这个结构的划分和以此建立的卦爻关系两行逻辑规则，直指易理的逻辑核心。这是对“太极”本质的相当深刻的认识。《象》的爻辞解析多能精辟阐释原始经辞者，实有赖于对这种两行逻辑的本质认识。

第三，对六个卦爻赋予了“于中”“于用”差等有序的功能职分：五爻、二爻分别为“主”“辅”；上爻、初爻分别为“高”“下”和“彰”“隐”，喻示“贵而不得其位”，并直指职分上“为臣”之实；四爻、三爻分别为“望”“劳”和“往”“守”，意思

是基于劳作修行可望实现地位的升迁（四爻）和必须安于低下地位的守节修行（三爻）。这也同时将这两爻卑微地被使役实质揭示了出来。

基于上面三点，《象》可以国家喻卦体，以纲常秩序论职分，在“中”与在“庸”的人文意义被直接从“天文”秩序中直接引申出来。这可以作为“中庸”哲学的初级版本。而我们在《彖》中就已经指出，“圣人”不在“中位”在春秋已成平常之事。因此，不在中位的君子如何保持圣人的作为这个理论难题的回答，通过对易经古辞的注解，也在《彖》《象》中鲜明地跳跃出来。这就是这些注解中为什么亦强调“位”亦漠视“位”的“圣人情结”之所由。我们论经史，不可忽视这种时代主题在易的注疏中的反映。

如果我们注意到这些时代的痕迹及其人文纲常伦理逻辑对易固有的两行逻辑的淡漠和侵蚀，欲还原两行逻辑结构的本来面目，最好的办法实现对“立人极”的主题暂时存而不论。换言之，是对《文言》《彖》《象》的解释中时代性人文精神特别是圣人情节进行“逻辑搁置”，重建一两行逻辑的完整易理。

那么，如果恪守为命运体的命运展开建立逻辑结构的原则，我们需要建立“两行营卫”的易逻辑结构。我们在两行逻辑论和前面的“哲学论”部分已经对“营卫论”阐释了很多，现在我们就在与《文言》《彖》《象》的解释逻辑的比较当中看一看两行营卫论的逻辑还原的可能。

如果我们来划分，是这样的层次： $M(性) = \{五爻, 二爻\}$ ，作为两行逻辑的上行结构，代表的是基因的自身逻辑展开功能； $M(营卫) = \{初爻, 三爻, 四爻, 上爻\}$ 代表上行逻辑展开的接与对待的对象。进一步， $M(营卫)$ 被分为两个基本职分： $M(营) = \{四爻, 三爻\}$ ， $M(卫) = \{初爻, 上爻\}$ 。

$M(营)$ 和 $M(卫)$ 之中两爻是竞争关系； $M(营卫下) = \{三爻, 初爻\}$ 与 $M(营卫上) = \{四爻, 上爻\}$ 之中的两爻是协从关系。竞争协从关系变成对待特定爻的状态，对命运的展开

构成理所当然、势在必然的客观约束条件。这里面形成任何一个营卫相分的命运体，对生气一紧一弛。举围棋的例子：这几个子应下在这比较好，然后必须证明为什么下在这。如果不在这儿，还有生气吗？势力范围够大吗？当把一个棋子放在特定位置，诸多可能都在其中了，理所当然、势在必然的“棋理”也就客观性地凸现出来了。易理的客观性也是这样。

这给我们一个提示，理势之学中势的分布对某个命运体来说可以按气数形式量化：兵家得算计粮草，没有粮草无法行军；医生得辨纲论治。量化把势力体分开，形成对特定命运体的气数，给你带来生机。这就是生机量化的努力。张载称生机为气，“虚空即气”。张载自己也讲不明白气，类似于庄子的野马，围绕太和生成气。如果以上述分析，《正蒙》逻辑讲得很清楚：把气数作量化，气就是生机——就是能够保障生命的东西。营卫都是气，卫可以量化，就是衡量安全到什么程度。一个国是个千乘之国还是万乘之国；你的邻居是一个强国还是弱国，打仗的时候粮草够不够，多不多，都是可以量化的。

气数直接决定命运体展开的质量，你的命运将会怎样，就看条件给你什么。这样的条件分布实际上给出大体上理解易的自觉。诸竟协关系的分布方式理解为某一特定爻的生机，它所能获得的生机可以断定命运的“吉凶”“悔吝”“健顺”“亨通”。生机、气数决定命运的展开质量。

命运体得到生机，叫得，德就是得。获得命运体展开质量的保障。“吉凶悔吝”是易里常用的原始的判辞，虽然晦涩，但有意义。“吉凶”、“元亨利贞”等是对命运展开质量的刻画和模型。《周易》的经辞爻辞一定要围绕命运展开的质量展开。从这个关系梳理获得结论就是每个爻都有相应的爻辞，总体还有卦辞。

现在，从两行逻辑中的营卫分析入手，比如：某个营爻和卫爻调换个位置会怎么样呢？把某个营和某个卫调换个位置会怎样？权高一点会怎么样？某种势加一点会怎么样？这样，我们就

可以把十六个营卫之变的各种状态做一个区分，四个营卫所有的变化是十六，所以六十四卦里边，可以分为四组，每组十六个卦。这样，你就可以讨论当二五命运体不变时，其他发生结构变化后会怎么样。

把二爻和五爻单独提出有四种可能，二爻和五爻都是阳，说明命运主宰体都是阳。这种情况下，营卫之辩理解为卦的决定因素，二、五两爻不去揣摩，“敬元德，揆营卫”。把坤作为标杆，二爻和五爻都是阴；五爻为阳，二爻为阴，典型的就是否；五爻为阴，二爻为阳，典型的就是泰。最典型的代表就是乾，乾六个爻全是阳。

把二爻和五爻作为阳爻的卦——统称为“乾族”——举一个例子，按照易理揣摩营卫，观察它的变化方式。首先看“乾族”中一个爻变化的情形：它们是：履、豫、姤、夬。

看这一组与乾有何区别？这与二五爻命运直接相关。这个营卫结构对乾来说都是现实可能出现的结构，但这种可能性的出现，就赋予了命运体衍化的新的意义和格局。

履的四个爻对二五爻都没有伤害，权势最末的爻发生改变，对整个营卫结构的贡献极弱，这对于二爻和五爻而言，不会发生大的命运变化。但对于三爻本身来说状态可不妙：“眇能视，跛能履，咥人凶，武人为于大君。”（此经辞的解释前面有过，故在此删略）

其次看“乾族”中两个营卫爻变化的情形：它们是：中孚、讼、巽、兑、需、大过。

在这一组中，营卫结构的改变，对命运体来说发生变化的作用。中孚这卦卫外功能非常强，但就是营内功能虚空，两个营出现问题；讼，初爻和三爻的关系不是一个竞争关系，而是一个协调关系。三爻与初爻、四爻之间争讼，使得协调功能不行使，转成竞争关系。巽本身是阴对阳的浸润，因为两个阴爻对阳爻的影响正面而不那么危险，故而《象》将之解成男女阴阳相悦。阴阳协调进入和合状态；需的问题与讼的问题要放在一块来思考，需

卦辞言“密云不雨”，就是恶气的积蓄，并非对二五爻有直接的伤害，但濡衣困行之妨害还是有的；大过的经辞危言“栋桡”，指的是卫外的功能严重弱化，可对二五爻产生非常大的影响，以至于如同房屋的栋梁弯曲，有大厦倾倒之凶。

再次，看“乾族”中三个爻变化的情形：它们是：涣、节、困、井。

涣、节、困、井很像，很难做截然不同的区分。第一组的爻变是对二五爻伤害轻微的；第二组对二五爻的伤害深重，对逆反者有利；到第三组，二、五两爻所示的命运体展开自身的条件就足以堪忧了：在涣卦里，阴爻注到阳体里对于阳进行消解、涣散；节、困、井，三个都预示命运体之困难。节是步步为营的包围和封锁；困是捆绑意义的紧致封锁；井为掘地为井壕，致使无法遁逃。所以说对二五爻而言，涣、节、困、井都是营卫失衡的重大灾难。这种灾难当中，阴爻反过来没凶没险，卫爻都有凶险，都有搏斗的痕迹。这几个卦在《周易》的经辞里边带有革命意义，营卫结构到了这个程度便不可收拾，必有变革在其中不可。

通过如上两行营卫形式的分组解析，我们可以对《周易》的六十四卦系统考察，还原和再现一个层层递进的两行逻辑结构。

四、儒道分流与合流

§ 10 以《易》的解释逻辑看儒道分流

从今天开始，基于对易的认识，对历史上的哲学流派进行梳理。大的问题放在儒、道、易的关系。而这个主题在儒、道两家的首创阶段与易有不解之缘，最突出的问题就是儒家怎么对易进行分析。

儒家的著作林林总总，在六个方向有创新解读的方式，但是哲学化的倾向最浓厚的还是《周易》。从儒家把易作为群经之首，六艺之源，到孔子以及孔子的弟子赋予了易更多的道德内涵，在中国哲学史上，儒家对任何经典的解释都影响了中国的思想界对经典的解读。对儒家的学派，以易为基础形成的哲学体系，以及由这个体系反过来对易形成的解读方式，这是一个十分值得探究的地方，这个问题是中国哲学发生学很关键的东西。对易的不同的理解方式形成了不同的哲学观点。这个问题上，形成了儒道两家的相同和不同，共性的那个部分一定表现在对易的理解上的共识基础，差异就是对易有不同的解读。因此，这个问题就成为围绕易哲学史，儒道思想史，甚至整个中国哲学延续不断的永恒主题。

从上一讲中我们很清楚地得知，儒家的经典《易传》在赋予一套易经辞的解释逻辑的同时，便深入展开了“立人极”的逻辑穿透工作。我们已经发现，《易传》所赋予易的那套解释逻辑，

以两行结构的分明处理忠实于两行逻辑的基本思路。而这一点，是符合中国哲学的一贯逻辑思想的，儒道两家在此问题上的态度和逻辑理路并无二致。即便是儒家将天秩天序譬喻成人间秩序结构，按理说，也不应该遭到家的否定。因为毕竟道家的一贯宗旨是“法自然”。同时，道家所宗的是对“法自然”之“道”的彻悟彻思，是在哲学上赋予“道”一种客观逻辑规定性的自然之则，而在此自然之则的“自然”当中，就包含着人类行为在内的“自然而然”者。

从上面的分析中我们看出儒道两家的思维方式的逻辑一致性在于对“自然性”的逻辑体认。大凡一个命运体“自然而然”的自身逻辑展开，都要遵循这个自然之“道”。儒家明确将此“道”等同于“易道”，这种认识不会遭到道家的任何反对。因为在中国先秦哲学共同体认的道的“非僭越的超越性”和“范围天地之化而不过”的广泛适用性这一思想高度下，不可能有一种“道”的认识超出“易”的体系范围。

有一种认识认为：《易传》是儒家的独门经典，里面有大量的阴阳之论和明显符合道家思想精神的话语乃至章节，恰恰说明了这部儒家经典的可疑性，从而列入“伪书”的范畴。我们不是考据学家，从而也并不关心《易传》的真实作者和成书年代，这一点我们早已说明。但我们从一个非考据学家的角度却可以指出某些考据学家考据原则的自陷泥淖，及其陷入泥淖的思想史深层原因。因为这些考据原则误以为“言天”“言人”分别是道家和儒家的独门私活，泾渭分明不可有源头上的混流。这种观念是应该遭到批评的。儒道两家在逻辑上应该有一段不算短的同路奠基，这段同路的思想历程我曾用“由自然立太极”重点阐述说明过，它绝不能被看做是道家的独门观点。相反，它是理性从巫性当中走出的中国哲学理性开启的共同奠基，并被整个西周春秋之际的历史长河反复地荡涤和洗练，可作为先秦诸子共同的思想财富和共有的思想方式。

那么儒道分歧的岔路口在哪里呢？在儒家的理性列车在

“道”的共同奠基铺就的路基上隆隆驶过之际，儒道未尝有剥离区分的意味；毋宁说，道家的存在性都不具备合理性基础，因为在此奠基上，天下鸿儒本一派。但儒家“由太极立人极”的命题一出，就意味着作为“一支”的儒家要为自己的“人极之路”自我奠基了。这种分野本是儒家造成的：是她把她的体系所从出的“传统”的一脉区别成了一个门派。换言之，道家本非特立的一家，是革新的一派闪出之后，“保守派”不得不以“一家之别”整理门户。

按此思路梳理儒道之分，那就十分清楚了。儒家在以“自然”为奠基的“太极”的基础上，又将“太极”作为奠基而“再立人极”。那么以“自然”为本的“太极论”保守派以否定的目光评估“人极论”之基石是否牢靠的学派与之分流——实际上是在传统的“惯性之路上”，就再自然不过了。

以此论为标准再考察那些宣判《易传》为“伪书”的考据原则，其缪就不待复辩了：奠基的奠基如何会成为自己思想的异化物呢？

§ 11 从逻辑回归的必要性看儒道合流

儒道相分的时候，《易》的讨论还不是最主要的思辨内容。但是在汉代以后，人们认为儒道两家同大于异，包括魏晋的玄学，在寻找儒道两家思想共性的时候都不约而同地把他们两家的差异性排除在视野之外，而把他们的相同之处锁定在对《周易》的逻辑共识上。这就是为什么王弼的玄学要从解释周易开始的逻辑回归的原因。

这是一个很大的问题。到了宋儒，为了解决中印之间的哲学关系，为了重新给儒家找到一个更深层的基础，在对《易》的解释中逐字逐句地寻找自己的理论基础，构造了一个带有宋儒自身特色的理学体系。宋儒的道是周易之理，是周易之道，这就形成

了中国哲学史的第二个儒学复兴的高潮。因此，从魏晋玄学到宋明理学，主轴就是在再发现的意义上反思儒道两家的共同奠基。

如果用对“奠基的奠基的再认识”来理解儒学的理论复兴及其儒道合流的实质，会更加增添对经史发展脉络背后深层规定性的认识和理解。我们知道，汉唐之际漫长的社会变革衍化历史和异质文化之间相互涵化的交互作用历史，不是某一门课程能够轻松地清晰细致梳理得了的复杂历史。其场面之博大，内容之复杂，变幻之频仍，支流之细密，宗教渗透之深入，等等，深感我辈以一己的学力，绝不可企及达到汤用彤、陈寅恪等先生的流宗缕析之功。然而我们能够感悟且深知的是，这是中国独立发生、衍化之自成体系的思想方式——甚至包括深入社会方方面面的诸文化形制——受到内外两方面的时代性冲击大变革大重组的“第一交响乐章”的高潮所在。

从内部的衍化来看，汉代思想一方面将形而上之思直接下沉到今天意义上“科学”的适用对象当中去；另一方面在精神旨趣和方法手段上急转直下地忽略先秦哲学的人类理性精神，向巫性文化大踏步地回归。虽然以“独尊儒术”为旗帜，却以“谶纬”“凿度”为武器；一面“以史为证”以“通古今之变”、“以医为验”以“究天人之际”，一面以“人副天数”和“纲常天理”编制大一统的宗天神学；一面以“名教”之文掩饰权术之质，乃至“挟天子以令诸侯”的尴尬局面成为事实，一面将儒家“名教”的理论奠基石进行偷天换日的移植改造。

从外部文化的渗透暨中印文化碰撞的涵化过程来看，内部自身文化向巫祝文化回归的理论变轨与天竺神迷宗教两气相求，楚文化开创了巫祝与佛陀有机结合的涵化典范；谶纬之学与佛家符咒之术有天然的理论联姻；道家的“清虚一大”与佛家的“四大皆空”有巨大的穿透想象空间；即便是中医“营卫生会”的宏旨，也与天竺医理的“四大成和”有志趣相投之处。即便是在“此岸关切”的儒家与“彼岸关切”的佛家这两个天然水火不容的教义之间，佛家也以强烈的异土植根生存的本能和圆融无碍的

化缘风格，长驱直入儒家教义并居高临下地点化儒学，使儒家的圣人演变成如来殿下的东方特使。

当然这些变革和思想重组并非一日之功，儒学自身也顽强地固守“慎独”的领地。但儒学自身的江河日下及其整个中国哲学理论奠基石的随意被偷换，确是不争的事实。韩愈发出“文以载道”的被迫呐喊，已经很真切地标示着中国文化自身独立合法性的深重危机。而儒学的理论合法性乃至中国哲学的理论合法性，唯因为其奠基石的被随意偷换并未即时发生大厦倾覆，才维持着汉唐儒学治国的外观表象。而整个有唐一代大儒学思想家的缺失，实因为唐儒不对哲学奠基石的重要性进行深思，以至于将此重大的理论课题直接递交到了宋儒的手中。

理论奠基石的问题实则逻辑基础的选择问题。从这一本质视角来看，魏晋玄学的意义主要是对汉代思想的反思和对儒道理论基石的同质性整合，是中国哲学系统内部有关哲学奠基石问题反思的一个高峰，而且也是不受或很少受到外部异质哲学冲击的中国哲学自身反思的最后一个思想高峰。自这种反思的历史被中断，并在宋儒那里得到继承性的衔接为止，中国哲学在中印文化碰撞之中度过了漫长的主体性迷失岁月。

§ 12 “引传入经”的儒道互渗

汉代的“今文经博士”治《易》如孟喜、京房，走的是经传分离的路。摆脱先秦传统专治纳甲、伏飞、卦气、世应之说，沉溺于象数之学。虽为官定，但与易逻辑和易哲学，则渐行渐远。经传合体的经本和传本以“古文易”的形式行于民间，费直的存本和今传本相近，经传一体。与象数之学相分，称之为义理之学。

义理之学的基本特征就是承继孔子易学，引传入经，把《易传》和《易经》看成是一体两面的整体，统称为《周易》或《易

经》，视之为“四圣同揆”的一体之作。王弼用义理来为《周易》作的注解，被看成汉代以后义理学派的最高峰之作。

联系到汉魏之际整个中国社会与思想在内部震动与外部摇撼之下产生的轨迹改变，任何一种奇异思潮的兴起都显得有见怪不怪之感。在这种奇异思潮弥漫之际，易哲学与儒道合流的先秦理性的坚持更显得弥足珍贵。扬雄在儒家的情怀和易的逻辑方面另辟蹊径的逻辑穿透与价值坚守，以及魏晋玄学在“玄理”方面的独立追思，可以被看做是迷雾封锁中的踌躇者以坚定的哲学元思独立地探求国故的综合价值，并开辟新的哲学之路的伟大的超越者。

扬雄曾为自己仿《周易》作《太玄》做这样的理性辩解：

“或问，经可损益与？曰：易始于八卦，而文王六十四，其益可知也。诗、书、礼、春秋，或因或作，而成于仲尼，损益可知也。”

“书不经，非书也；言不经，非言也。言、书不经，多多赘也。”

“或问，述而不作，玄何以作？曰：其事则述，其书则作。”

“或问，玄何为？曰：为仁义。曰：孰为不仁？孰为不义？曰：勿杂也而已矣。”

“或问，经之艰易。曰：存亡。或人不谕。曰：其人存则易，亡则艰。”（均出《法言·问神》）

这些辩答当是扬雄的真实心结。他给出了改动和重“作”《周易》为《太玄》的种种理由：经本来就是在损益的过程中凸现和流传的；所有的著述都应如经，简而不杂；经离开了述作之人就自然变得艰深难懂，言外之意是活着的圣人要体会经的真精神不断述作；作玄的目的是“为仁义”。

《玄》的每一首都与《易》中的某一卦相“准”。如“中”准“中孚”；“戾”准“睽”；“干”准“升”等。这说明《太玄》是形式极为特殊的“易解”。我曾经反复思考扬子在形式上改动易卦结构的理论根据。通过对语言结构和汉字基本功能的独立分析

后，我恍然大悟：原来语言形式系统不是不可以损益变动的。当把“汉字”或“卦”或“首”看成“形式矩阵”的时候，它们在形式上高度统一。于是扬雄反复申辩的“损益”和“作”乃是形式表征方式或解释方式的“语言系统”改变。这就像是用物理的语言解说数学定理，用逻辑的语言讲解法律。当然非为不可，而且是创新味十足的解释创新，所保留的乃是内容上的核心之理。

在扬雄看来，《易》当中对非“由自然”的理论的保留恰恰是该“损”的地方。除注入“仁义”的基本法则之外，还要完全“凭自然”。这就决定了他一定要在道家那里汲取核心的资源。

例如在《太玄》中，“锐”准“渐”。首辞曰“阳气岑以锐，物之生也咸专一而不二。”将“渐”与生之基础联系在一起解释。而《法言》更进一步解释说：“或问进，曰水。或曰：为其不舍昼夜与？曰：有是哉！满而后渐者，其水乎？或问鸿渐，曰：非其往不往，非其居不居，渐犹水乎！请问木渐：曰：止于下而渐于上者，其木也哉！亦犹水而已矣。”（《法言》学行）显而易见，扬雄是将老子的“水之德”移植到《易》的“生之性”的解释上来。遍观《太玄》，儒、道、易贯通的努力不止一见。

而真正“引传入经”在儒、道、易之间细致入微地进行义理解释的，当属王弼。王弼也是首先将《易传》逐条附于古经辞之后，并统一阐释义理的第一个哲学家。

王弼解释体系的巨大优点是在诸多元哲学问题上进行了正本清源的理论还原。包括：

两行逻辑基础的深入阐发。在《明象》中，王弼论道：

“夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。”

“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相承，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣！故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故

处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也；居会要以观方来，则六合辐辏未足多也。”

二、五两个“在中”的主爻当然是《象》的描述核心，其中固有两行逻辑运思之义。但将之如此明确譬之于“统之宗”、“会之元”、“处璇玑”、“居会要”，则是切要、中肯同时又独创有加的崭新解释。

本末关系。所引文献还有一个特别值得注意之处，那就是“崇本举末”之命题来自对两行逻辑的认识。“由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。”正是“在中”之卦主为“本”、不在中之卦用为“末”，以本统末，以本举末的最好论证，同时也是王弼“崇本息末”哲学命题的最好说明。亦可见，诸家刻意“误读”王弼者将“本”之“无”义释成虚空，则是对王弼对两行逻辑认识之深邃性的莫大的无知。

“得”与“忘”的两行搁置。在《明象》中，王弼有广被引用的一段名论：“言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”在这里，王弼把“象”“意”“言”之间的抽象递进关系总结为一得一忘的关系，犹如“得鱼而忘筌”、“得兔而忘蹄”。这显然是对老子“得一”的更进一步的明确解释。并且从而将老子的“无”和“有”明确为“视阙搁置”和“视阙展现”的创见性解释，极符合老子本意。由此形成的“贵无”也是对下行逻辑视阙搁置的意义，从而突出形而上的上行逻辑视阙。

“位”的尊卑贵贱。在《辨位》中，王弼还原了六爻尊卑有序、贵贱有等的“位之职分”观念。“夫位者，列贵贱之地，待才用之宅也。爻者，守位分之分，应贵贱之序者也。”这种基本认识，回到了《文言》《象》《象》的基本出发点，彻底扫除了象数卦气理论随意篡改卦爻性质的解易习气。实际上“位”的职分关系着逻辑运演的逻辑种属和命运展开条件的定位，不可随意篡改。虽然王弼在具体职分的设定上尚有过于随意的东西——在具

体的解释系统中随处可见，但总体上，回归了《易传》的理性水平。

由自然立太极。这是王弼易学中最可贵的正本清源之处。也是他在对老子思想的认真研究后汲取的最可贵的思想奠基基础。《明象》有：“物无妄然，必由其理。”这就把所以然之故和所当然之理当成一项严肃的哲学任务而非僭越的神学谰断强加给易的那些东西。这种论易方式的严肃，可谓是指向为儒学奠基寻找更基础的奠基之举。但王弼还没有达到纯粹寻求奠基的理性自觉程度，当成“调和儒道”的努力之举更为恰当一些。

同“圣人”“至人”境界。《魏志·钟会传》载：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。”所载王弼的这段圣人论，其实完全适合于对待道家的“至人论”。应物而无累于物，体冲和以通无，这是于人于道的双重超越的境界。正是在这个境界上儒道之间的理论奠基的公共性，王弼所做的儒、道、易的体系穿透和会通，才真正能够做到求其同，存其异。

§ 13 向幽明之故索玄机

从《易传》来看，关于易的性质，有很多相抵触的地方。实际上这和孔子述而不作的精神有关。《易传》总称《十翼》，各处说法上有很多发散而难收敛一致的地方，比如关于易的性质，就有三种说法。

一种说法是后来的象数派经常征引的：“河出图，洛出书；天垂象，现吉凶”是天对人的真理性的昭示，就是说河洛说的精神实质就是一种垂示，这是从巫文化中脱胎出来的。春秋战国是一个巫文化向理性过度的重要过度环节，保留着巫文化的含义，

是不彻底的理性。孔子言“未知生，焉知死”，对神明，敬而远之。但是从礼的角度，也讲“祭如在”。他承认这个东西的存在。在巫文化里，有我们根本不能昭示的世界，对于活人来说，这个东西永远是不可碰的。

从这往前走，容易形成彼岸世界。但中国哲学从彼岸世界的边缘走了回来，从巫性走出的理性中，保留了一些边缘性的东西。比如说有冥界，鬼神，魂魄。冥界与世界的沟通，也俨然一个互动的有机系统。这里面似乎包含必然性，这个必然性从我们的角度看，也很容易和天理、天道统一。所以说，不要低估河洛说的价值。另一个世界用神性昭示人类的东西，总是和权威联系在一起。

另一个说法就是伏羲氏“仰观天象，俯察地理，近取诸身，远取诸物，观鸟兽之文”。这属于理性的自觉活动。在这个意义上形成了自己的思想结构，这就特别有意义了。这实际上完善和发展了人的理性。这在《易传》当中有两处谈及：一为“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理。”另有，“圣人有以见天下之至赜，而拟诸其形容。”

还有一个说法，直接针对人的安身立命，也就是说易本身是一种圣人设教，儒家对此大书特书，正是因为圣人设教，然后才说明天理和人伦的一切。我估计孔子也是满心愿意别人管他叫圣人，但是他自己不承认自己是圣人，所以就要把伏羲、神农、周公、文王啊推到前边。所以说后儒把周易当成四个圣人揣摩的东西，伏羲是第一个圣人，所以做了八卦，显然在考古学没有根据，但是这一点我们姑且听之。到了殷周之际，文王做经辞，周公把八卦变成64卦爻，孔子做传。把这个东西当成周易产生的自然历史过程，在这个自然历史过程当中，都赋予了一个新的含义，这就是圣人设教。

第一个说法所发展的象数之学，已经被魏晋玄学所否定。因此在后两个说法的基础上，玄学发展出了自己的道路。

“幽明之故”是玄学家的着力点之一，也是将易与道家思想

结合的可深入探究之处。幽明有两种说法，幽就是冥界，亦被引申为大化流行的源头。明是一个它呈现给我们的东西。另外一种说法如老子，幽明的关系变成了一个隐现的关系或有无关系，韩非和王弼对老子有无的注释都阐发的是这个意思。无并不是没有，老子说得十分清楚：当其无才是无，当其有才是有；显现出来就有，藏起来就无。郭象说“神器独化于玄冥之境”“人卓尔独化于玄冥之境”，玄冥界就是这个意义上的幽明之幽。前者是郭象在庄子注的前言里说的话；后者是在大宗师的注里的话。按郭象的意思，这个玄冥之境就包括大全在内。于玄冥之境而言，蕴涵着神，蕴涵着器，是个神器独化的一般场域。独化就是所谓的自衍自化。这里提供了两个角度：从道的角度就是神器独化；从人或独立命运体的角度就是在玄冥中独化，是自化。玄冥之境，既是对魏晋时期数教合流的语境上的倚借，又是理性地处理显隐关系。从中国哲学的传统和郭象的思想本意上看，应该是在后一意义上，即道家坚持的显隐关系。在老子和庄子的齐物论、大宗师、天运还有逍遥游里，已经比较彻底地解决了这个问题。

另一方面，在孔子儒家里，我们也看到对幽明之故的究问，所谓原始返终。这是一个历史、现实和未来的关系范畴，就是说我们处在一个时间结构之中，知往察来方能原始返终。原始返终和幽明之故的结合，恰恰是儒家的哲学寄希望于《周易》能够承担广泛事物解释效力的殷切希望之所在。“与天地相似而不违，知周乎万物而道济天下”，前边这个是宇宙意识，后边这个有一种强烈的人文情怀。“知周乎万物”应该怎么解释？首先是我们有所不知，“知”与“不知”方构成了“周”。知周才可以谈道。而用道去拯救天下，知周才有道济可言。故而知周完全是一个超越的范畴，是对知的“当下”“非当下”的共范逻辑视阈。

在时间和历史范畴中，知周的一部分是知往，另一部分是察来。察来是与天地相似这样一种哲学认识相关。仰观俯察是要找与天地相似，与天地相似能处理你不知的东西。这背后一定蕴涵着超越的逻辑结构的存在，非僭越的超越就蕴涵在这个逻辑主题

当中。

超越的主题生成一个新的词汇——圣人。王弼说“神明茂”的圣人，在我们的语境当中就是这种具有超越逻辑视阈的“知周”的人。一碰到圣人和中庸，我们就应该在这种超越的意义上多思考。没有超越逻辑的构筑过程，凸显不出圣人——圣人不是超人不是英雄不是上帝。圣人承认有所不知，不像堂吉珂德那样来拯救世界，圣人是用道来济天下，而这个超越逻辑之道，与天地相似，与天地相合。

谈到圣人，儒道相通的地方就有了自觉的凸现。当把易作为一个思想资源去独立思考的时候，儒道两家都可以从易中独立地发生：可以各吹各的调，而共有的节拍是属于易的这部分。把道和易作为一个超越逻辑结构进行一般意义上的逻辑还原，在道和易之外不设僭越的东西——不给鬼神和彼岸世界留下一个栖息之地，这是中国哲学论证方式的成熟之处。但是在这个背后，包含了一个特别让我们警惕的东西：就是我所谓的拟彼岸，拟出来以后得赶快删掉。这是从仰观俯察的角度来说易的产生。

玄学在圣人的超越之境意义上调整儒道和易的关系，并在超越结构的建构中恪守“独化”的非僭越原则，给了中庸之道以广阔的逻辑展开空间。我们在这个意义上处理玄学，意在指出它呼唤着一个为易提供坚实理论奠基的时代的开启。尽管这个时期迟至北宋方才到来，但逻辑的承继和发展关系不容迷失。

五、理论的再奠基运动

§ 14 儒学基础的可调适性及奠基稳定性的失缺

我认为，儒家的发生是个奇迹：把伦理学和纯粹的哲学混在一起。西方也有伦理学，也有哲学，但他们没有办法将两个东西合成一块。存在和价值可以合在一起，儒家借助中国的语言逻辑努力构筑这一巨大工程。不是刻意强调价值本身，而是一定要价值在事实上有着落。易的语言逻辑是实现事实与价值转换的核心工具。

圣人首先是人，是人就得“以有涯而知无涯”；知周需要进行一个范畴转换，将形而下的当下之知转换成形而上的超越之知。用易的语言，马上就清楚了：在卦的太极语境下，你再怎么是个圣人，也仅只占据一个爻。以爻的当下资历，即便有圣人的博闻通识，你想操控作为外部世界的五个爻，也做不到。但是从爻到卦的形而上视阈转换，是易逻辑的当然之义，由人观进入道观，由爻向卦的转换，可有超越的易逻辑辅助完成。

六爻构成了的弥纶天地之道是本然之理，是万物遵循的一个道观。站在道观上，本然之理就明了了。这是形而上的过程完成之后，又可回过头来关照形而下，形而下就变成了本然观下的自由观。个体对整个卦而言，有不得不然性的约束，必须在顺逆之间做出选择。这个约束就是理的合理性，就是行为规范的合理性，这就找到了人伦的天理基础。所以说，如果圣人设教指的是

还原本然之理的话，那么教旨还在于获得自由。所以说本然之理包含着事实和价值的转换之理。

儒家思想由天而及人，把人放进天道里，在和天道打交道的过程中确定自己的价值。历史上只有中国的儒学有这样的认识。从易哲学的角度对儒家思想做一个总体的定位，儒家思想的核心是以人为本，强调人的问题。人的问题和天的问题并不是一回事，人是自为的、自由的、有意志的存在，天是外在于人的存在。关于人和自然的关系，儒家的定位比较巧妙，在易的语境当中恰当地处理了人的问题。哲学地看，天人之间的关系实际上包含了三个层面：一个层面很可能进入彼岸的层面，另一个层面是理的层面，第三个层面是人的层面。

彼岸的层面在中国文化当中并没有根据，中国哲学对彼岸的层面有一种天生的远离。这说明中国人对自己的理性是自信的，中国人对待自然有点像一个高明的医生对病人的关系，他相信自己的理性能够解决复杂关系系统。

易把天和人融在一起这个关系就是天人关系。而天人关系中存在着一一种共轭关系。这就是理的发源，理就是从这种天人共轭的关系中引申出来的。

儒家所关心的更多的是人。把人、天、理进行了理论上的整合，以理为核心，在理和人之间给人的地位一个处理。我们从原始的儒学到宋明理学都能看出来。理表现为道心，人有人心，把道心和人心联系在一起方为合理。理性在扩张的过程中，神性怎么办？在原始的巫术中有神道的东西。到了孔子也没有完全摆脱这种神性，采取的办法就是存而不论——理性看不到的不支持。儒家依靠理性将天、德、理三者之间综合融通。在融通的过程中，天是天人关系的天，德是天人关系的德，理是天人关系的理，而把神性的部分在理论上悬置起来。

《易传》里是这样表现的：“君子观其象以观其辞，观其变而玩其占”，象是从理变的，辞是表现现象的，象和辞是理的一个问题。从《易经》到《易传》是理性的一种扩张，把基于阴阳的分

析叫理，“观其变而玩其占”，这是另一路。在中国哲学中对变化有一个共通的认识，所谓的变化就是阴阳造化。变是从阴阳来的，变是突变，化是渐变，再加上对它的发生之道的造化（造化来之于阴阳），把阴阳放在解释世界之理的开端。因此，阴阳造化围绕着这个问题形成了一种区分，把阴阳造化分成可测和不可测的两部分。这样就把原始易学发生中属于巫祝文化当中神秘的东西通过这样的处置，变成了人的理性可达与不可达的问题，同时把它们融入了一个大的理的范畴，这个大理就是阴阳造化。可测之理就是理势之学，而阴阳不测之谓神，这样就把神秘的这部分完全纳入到理性框架当中来。不测是因为你测不到它，而不是说它没有理，它所遵循的是你看不透的理。虽然看不见摸不到，但是它对人的意义可以通过某种方式刻画出来，这样就把神秘之物纳入到了理的框架之下。

所以说，儒家在对待易的问题上没有进行彻底地理性革命。就儒道两家而言，儒家不是一个彻底的理性革命者，道家才是尝试进行彻底的理性革命，像阴阳造化的问题。周敦颐在陈抟那里接受了一些炼丹的理论，写了一首诗“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机”，道家有一个执著的精神，对极为诡秘的“机”进行探究，从理性的角度对待这个问题。但儒家不是，这是儒家的优点也是儒家的问题。儒家张扬了人的理性，远离了神性，但并没有把神性的路堵死。当“观其辞，玩其占”的时候，就是在求助于天机示人。

从《易经》到《易传》是一个逐渐把理细密化的过程。要使易成为一个逻辑上完备的系统，能够让我们逐步远离打卦、算命，把易的通变性显示出来。《易经》最早被翻译成为英文是叫CHANGEBOX，易作为变化之理，把天道、天理理解为川流不息的大化流行，因此“变”本身也可以纳入理的范畴。但在占卜过程中的确贯彻了“阴阳不测之为神”的神性，有人的理性不能解决而需要用神性去解决的因素。这个问题使得儒家自己的理论体系太杂。如果把“占”当成天对人的启示的话，天就变成了一

个道德化、人格化的天。天有人格化的成分，这是原始的儒家在面对天的时候留给我们的一个把柄，哲学需要丝丝入扣，儒家理性革命不彻底之处就在于此。

有得就有失，这一点对儒家编织人文哲学是有好处的。以人为核心建立起来的理论，可以在天人之际找到一个慰藉。人偏向于和人格化的天打交道，而不是和自在自为的天打交道。同时，天、德、理都包含了进去。德从原始的意义上说是从自在转化为自为的动力，最典型的方式就是把德定为道之纲纪。在从自在到自为转化的过程中，自在自为的抽象形态就是道本身，而从自在性转向自为性的转化的动力，或是道的纲纪就是德，这应该是德的最原始含义。德于人而言在古文字的写法“直目行走”中体现了它落实于人之处：目不斜视直接往前看的，即别无旁骛。这就使德带有无心、无偏或者是在“中”的含义。一直往前走，直扑在“中”在“时”的标的。以天道为圭臬，牵着现实的道往前跑，这就是德。从天到人的一个转换，德就在于不偏性。这种细致入微的分析，一方面是从为了化成人文，还有一面是从于道，法自然。一方面升到天，一方面降到人。德的不偏性是中性的存在状态而不是价值性的；但化成人文时，德又转变成另一个概念：德者得也，这就使人和人格意义上的天发生关系。正是因为有了这层关系，才有了人的德性的问题。从这点往下，德转变成仁德之性，变成了一种仁，把德内化到了人的品质当中去。人心里有一个未发之先的仁德，表现出来就是道义，内仁德外道义，德内化到了人心当中。原始的儒学的不简单，就在于构造思想体系的时候经历了很强的理性贯通过程。每个概念当中，都是一头挑着天，一头挑着人。如果不是这样，孔子的儒学就没有这么经久的生命力。正是因为这样，形上、形下才有天人合一之用。

儒学讲天道是手段，讲名教是目的，它是为名教寻求理论基础。穿透天人之际，把人文与天理融为一片。孔子讲得很清楚，六艺之源在易，就是说易已经完成了天人之际的转变。从而孔子的礼既是人文之理又是天理，天理更多的是易理。孔子对易理这

没有完成彻底的理性革命，相反把原始易的神圣的部分变成了人格化的天，这个漏洞就变成了道家打儒家的靶子。道家和儒家的对立，就在于理论究竟是莫基于天性还是莫基于人性，孟荀之争也在于此。而孟荀之争实际上又是孟庄之争，荀子只是把孟子和庄子的分歧引进了儒家的理论地盘。

儒家的思想体系游走于天人之际，基于天但目标在人。虽然儒学从不放弃对天学基础的强调，但于天人之际这一宏大的逻辑场面，逻辑基础是可调适的。这有点像现代数学的公理化基础的选择，诸多不同的公理之间并行不悖，圆融无碍。但儒学的体系毕竟不是严格的逻辑系统。理论基础的可调适性和先天的奠基基础的杂而不纯，致使理论奠基的稳定性的失缺。这也就是为什么儒学的理论奠基自汉魏以来屡次遭到偷梁换柱的置换的根本原因所在。

§ 15 在“再奠基”的意义上合同儒道

“越名教”并未抛弃儒学的本真精神，这是玄学思想深邃性的有力体现。如果把“名教”视作儒学的“文”或者“饰”——可参照《易》的“贲”卦对“贲饰”的描绘，而把“名教”后面起到支撑作用的“本质”视为儒学的真正奠基，那么不抛弃对儒学真精神追求的“越名教”就等同于对儒学持有一份“再奠基”的沉思情怀。如果把王弼所说的“神明茂”和“应物而不累于物”的圣人当成真儒学品质，那么，从“神明茂”开始追索真儒学的理论奠基，应当是既合情理又合逻辑的理论选择。

如果从儒学发生自“神明”之源来看，那么以易为宗的儒学品质自然地凸现出来。儒学以人文建构为核心，从所以然之理转化为人文的所当然之则，是从自在性到自为性的转化。从而使得人与天地相参。自为性也叫自然性。自然这个词说明中国人把自然世界理解为没有被彼岸所控制的世界，自然背后的究问是本

然。因此，孔子儒学围绕着人形成了一套参天地的秩序体系，而所参秩序体系就是易道，就是自然。然后孔子讲圣人设教，把天秩天序转变为伦理纲常，也就是人文。从天地化育到人文的璀璨，两者高度地融合在一起。让人与天地形成了一个和谐世界。

儒家如此，道家也如此，只不过道家要求的更彻底。道家的理论奠基并不在人性，而直接在自然性。相应的给人的自由追求规定了一条止限，就是法天道和自然。也就是说，道家并不反对儒家关心人的自由及其人文秩序，相反，道家指出的是儒家的这种努力“不高明”：用名教之文去饰矫揉造作之质。而道家的追求是用“天道自然之质”去校正“矫揉造作之人文”。而后者，未尝不是孔子儒家的死敌。儒道在“质”“文”之辨上形成的“极高明”境界的高度共识，初则由于对崩坏的周礼的命运的痛切反思。如果不是周礼的“文而不质”，礼乐崩坏断无可能发生。故而老子对孔子“克己复礼”的巨大努力，抱有一种切莫“新瓶装旧酒”的规诫。后经过了战国、秦、汉以至于三国之乱，“名教”果真犹如周礼，不幸被老子言个正着。自然和名教的关系就变成了儒道争论的延续，同时也促使人们回到孔老基本共识的“交叉地带”。这样，“越名教而任自然”就不单纯是竹林名士的忿世之举，而是儒学“再奠基”的必由之路。

名教的核心是以人文配天理，但是在孔子的儒学内部没有办法把理性的真正基础放到天理上，最起码在原始儒学那没有做到。在《易传》或《论语》当中，我们都看到了这一理论内在的破绽。发展到孟子，孟子又反向穿透天人关系：向人心、人性求解尽道心的逻辑。孟子把德理解为性，在德本身所有的天秩天序即道心的基础上，性才能联系到人心，人心经过尽心才可以进入道心。这个境界就是孟子的一个最本质称呼，就是放心。怎么叫放心呢？放心就是把人心和道心统一起来。性具有了心，而此心“尽心”以后所获得的“放心”之处就又回到道心，这是中国心性之学的鼻祖。

孟子的“放心”之路一定是要依赖于“人心”之外的超越逻

辑环节的，这一点孟子并不否认。可能正是在这个意义上，宋儒给孟子另一种超乎常人想象的评价：孟子是最懂得《周易》的。这个问题我们没必要去究问，但把“人心”作为儒的理论奠基，不再符合“越名教”的“茂神明”之旨。

我们说过，孟荀之间的对立实际上是孟庄之间的对立。换句话说，是自然和人之间奠基基础的选择的对立。我把道家理解为乃是应儒家而起，对儒家反思并回归儒家以前的自然传统上去的学派，是自觉地、发现性地反思自然的本然形态的哲学学派，并且直截了当地思考从自在性和自为性之间转化的机制，这就演变成了道家的学说之所以成立的基础。

按照易哲学的思路，道家所使用的思想资源在易哲学中都具备。道家的思想并不是无中生有地创造，而是针对儒家思想的批判，反思性地再发现了孔子之先的东西。孔子从那些原始概念当中一层层地穿透到了人文的领域，道家对他的穿透不放心：不放心从天道到人道的逻辑构成，因此才把逻辑穿透当成了一个置疑的对象，不说人文只看天理。道家的核心在于自在到自为的转化机制，这是纯粹的哲学。这种纯粹的哲学在于：一方面必须完全由理性完成自身的彻底革命，不能把用理性说不清楚的理设定成神秘的东西；另一方面就是理性以外的东西不采用。从易哲学史的角度看，儒道关系到此为止就形成了从各个角度来再体认易理的过程，用纯粹哲学的超越思考谋求对基本易哲学问题的再奠基。

§ 16 道家两行逻辑论在玄学易中的出色运用

到了王弼会和孔老注《周易》，把道、儒和易三家联系在一起，明显地改变了解易的风气。前面我们已经对此多有讨论，在此我们重点讨论道家两行逻辑论在玄学易中的运用。这从某种程度上也深化了《易传》的解释力度，另一方面也为道家哲学进行

了较为彻底的正名。

王弼的象就不再是孔子的比附之象，而是具象和抽象之间的关系。从具象到抽象这个过程是形而上的过程。当完成了形而上的过程之后，具象隐了起来，抽象显了出来。如果回头把具象到抽象的哲学过程落实到易上，卦爻关系就活灵活现地显现了出来。所谓的具象就是你能够看见一个爻，如果进行抽象，就是把六个爻抽象成一个圆，在圆里边看不到具象。

从韩非子到王弼都解老——我们知道韩非是荀子的学生。荀子本身对老庄的说理模式深知其味。荀子对孟子的批评用的都是老庄的理论，而韩非和他的老师是一脉相承的。关于有无的关系，老子说万物生于有，有生于无，给人的感觉好像是无中生有。韩非在《解老篇》中说老子的无绝对不是空无，而是当其无。老子用车轮子举例来说明有无关系：三十个辐条构成一个轮子，当其无则有车之用。如果当其有，就只能看到具体的东西，而看不到抽象的无。这在玄家那里说得更加淋漓尽致。王弼解《周易》从明象开始正本清源。王弼解象把显隐关系、具象和抽象之间的关系直接写成卦爻关系。“当其无”“当其有”的形上形下两行关照变成了他解释《周易》的基本思路，王弼以后所谓的义理派都离不开这条思路。

每个人注《周易》都是费力不讨好的事：文的原始含义不知道，很容易理解错误，而只能自己赋予意义。王弼的高明之处就在于不回避困难而用两行逻辑的方式面对困难。他把爻卦之间的关系变成具象和抽象的关系。卦爻关系或者说子系统和母系统的关系是局部系统和整体系统的关系，子母系统的关系更强调自在性，但是互动起来强调的是自为性。从道家的成立到玄家的继承，以王弼为一个节点理论一步步地递进，突出了形上形下的关系。《易传》里边尽管有过论述，但是没有细论。道家执著于形上形下的关系，事实和价值的关系，把两行论述作为说理体系，而最突出的成果却表现在王弼的《周易注》。

从道家对易哲学发现性反思的角度来看，道家就使用了一种

方法即形上形下的两行法，在王弼处尤其看得很清楚。象的具体内容在道家那里变得不那么重要，抽象的“得一”之妙才更加重要。易学家在评价自己工作时有一个标准，就是看把经辞解释得怎么样。孔子的解释是有问题的，但是这个问题在很长时间内不好解决，义理派对此采取了一种半回避的态度。后人评价王弼在大处绝对是高屋建瓴，但是他的解释和原始的《经辞》是不一致的。以原始的《经辞》为蓝本发挥性地解释自己的思想，这在整个易哲学史中是一个共性。王弼把六个爻理解为一个具象，把卦理解为一个抽象，这为宋明理学奠定了一个很好的基础。从形而下的具象到否定性的超越这个具象，形成形而上的关照角度，然后用这个形而上的视角对形下的世界进行本质的看。道家淋漓尽致地表现出了这种哲学之思，而宋儒恰恰在这里看到了“理一分殊”。

象在中国哲学里叫具象，现代哲学叫现象。在中国的提法中“象”现出来以后是抽象，相当于我们说的本质看的现象的显现。这是有理论根据的，比如象是大象的象。相似这一类的词有道、彖、纹。纹路就是兆，对巫师来讲看到纹路就是看到事物的本质，纹本身就是本质。象显出来就是本质显现出来，抽象就是给具象打了一个括弧。老子讲“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”，“当其无，有器之用”这样的例子作为高度的哲学化命题实际上就是形而上的命题。道家说的抽象的最高境界就是得一，一就是道的妙，统而观之的一就是天道。“常有欲以观其徼”，用荀子的话说就是有蔽，为对象所遮蔽，或者用庄子的话说是因为有成心。庄子在原哲学上提供了很多源头，道家看到道家之用，玄家看到玄家之用，佛家看到佛家之用。在庄子的体系里，破除成心就要建立一个天倪、天钧之心，也是孟子所讲的大心。只有大心才能与天心相同，才不会被具象所遮蔽，看到的不再是边边角角，而是大化之源。

道家借用有无关系阐释形上形下之理，而形上形下之理就是一个成心的破和天心的建。成心如果用易的语言来说就是局限于

某个爻，对外部世界来说你只看到你自己；如果你当其无，这样看到的是整体，你就有了形上的统观。这个统观包括你自己在内，看到了你与别人的关系结构，这就是大道之妙。虽然我们看不到老庄对易的直接的论述，但对这种形上之理谈得特别透彻。另外就是在得到一的时候，给道做了一个两向的约定，这就是至大无外和至小无内。至大无外已经把彼岸界排除了，道本身并不是超出于具象之外，“无”本身不是“有”的反对，“无”就在“有”中。庄子关于至大无外有两个说法，一个是“道与天地同”有天地就有道，万事万物都在道中，道不能够脱离具象而存在；还有一个说法就是“六合之外，虽圣人存而不论”，存而不论就是说我们用理性处理的时候把六合之内当成一个独立理性的关照体，而不关注六合之外。所以再看《易传》里的易是“放之而弥六合，退而卷藏于密”。“退而卷藏于密”就是至小无内。

通过这样的方式道与天地同，建立起了道这样的一种哲学范畴，道成了道家哲学所形成的论据。并且道的观念的形成决定了这个论据不需要彼岸的插手，完全由理性和论据进行自在向自为的转化，这个论据是一个自在自为的混合物。首先是自在性，但是必须有自为性，必须是太和世界。如果只是从自在性、存在性的角度来说，世界是不以人的意识为转移的，这在中国哲学中是毫无意义的。自在性一定要转化成自为性，这也才能够说出然之所以然的理性基础。

这样，就建立起一个以易道为核心的解释结构，核心问题在于形上形下之间。“形而下者谓之器，形而上者谓之道”，器就是形而上的用也就是官，器是体，官是用。而且以道的观点来说形上形下本身是当其无来做的，当你谈天地合的时候，体用合一，器官合一，知行合一。哲学所形成的形而上的运作，并不伤害道体。当确立了这样的思想的时候，我们就知道什么叫体用不二，什么叫道器合一。形上形下本不可分，爻就是器，卦就是道。道器关系、体用关系、子母系统关系、自在向自为转化的具象呈现的抽象关系都是通过形上之理。在这样的概念当中，道家使用了

一个不当的概念，道家的论述里面有“生”这样的概念，形下之器是形上之用所生，这个概念让道家很吃亏。像老子讲的“一生二，二生三，三生万物”，万物和生的关系有点像无中生有的关系，但是实际上是哲学逻辑上的视角改变的关系。如果还原道家的思想，老子的生，我的一个解释就是打开括弧的过程。生本身是显隐关系，是从隐到显的过程，但这点遭到了无限的误解。

道家所提供的是天下公器，是元哲学的东西。形上形下是元哲学所离不开的，对于哲学论述什么，不同人可以有不同人的哲学倾向。道家可以论述道家，儒家可以论述儒家，玄家可以论述玄家，佛家可以论述佛家，正是这一点，我们才看到三教并流到三教合一成为可能。哲学是公器的出现，余先生曾经说过：严格意义上来说，到庄子的中国哲学才真正到了哲学思辨的地步。实际上我们不能绝对地说，就像亚里士多德的逻辑，亚里士多德之前不能说他们的哲学不是哲学。到了他的工具论形成之后，西方人就离不开工具论了，而中国哲学自庄子以后就离不开庄子的形上形下的工具论。天下公器的出现使得生成了抽象的过程是个形上的过程，是逻辑论证上的逆过程。这样元哲学硬核的论域就指在了道上，没有彼岸世界的介入，完全由人的理性来建立。人的理性就存在于形上形下的显微显隐之中。同时，体用既不二合一，又必须逻辑相分，没有分就没法说不二，天人相合首先得天人相分。所以在形上形下的逻辑运作当中，所张开的继是指逻辑当中不同概念进行逻辑拧结的关键。首先是分开，然后再合上，在合的过程中是形上形下的关系。用和官是价值属性，体和器是存在属性，事实性与价值性的关系就是在形上形下之间形成了分合之间的逻辑自如的说理方式。这种说理方式，就是两行论，直接说两行论的就是庄子。很多哲学家都需要用到庄子，张载的理论也用到庄子，没有庄子的思想张载的理论建立不起来；到了船山，讲两行论就是天人相与之际，形上的东西往下继承，形上形下的关系就成了继承关系，老子所说的生的本意就是船山所讲的继承。两行之分并不是把世界截然分成两截，而是说任何一个东

西都既可以形上观之又可以形下观之。这样中国哲学的工具论就可以完成了，这个工具论由道家，特别是庄子所贡献。道家、儒家和易虽然是各走各的路，但是同出于一源。

两行论在我看来就相当于亚里士多德的工具论，他们在哲学史上的意义上是相同的。如果不是亚里士多德，西方哲学就不会成为现在这个样子；而同样如果没有庄子的两行论，中国哲学也绝不会朝这样的方向往下走。两行论正像所有后边哲学家所说的那样，实际上它又回归到了易，变成易理，这样就干净地把庄子的形象给磨掉了。尤其是宋明儒家，他们反对道家的思想，宋儒不谈庄子的两行论而在易里直接看到了理一分殊。理一分殊和两行论实际上是一个事的两种说法，但是宋明儒绝对不谈两行论，而说一个理一分殊。殊其实就是具象，是形下之缴，理一就是形上之妙。船山很有胆量，他写《庄子注》的时候直截了当地把思想源头暴露给我们。宋儒在玄家、道家那里偷了很多东西，但是不认账，就像大程子说的“天理二字是自家体贴出来的”。但是搞思想史的人谁也不信，这个过程需要我们不断的探赜索隐，把儒道之间很细的关系勾勒出来。

易哲学史处理到这一段的时候，儒道之间的分野和可合的问题就可以用庄子提供的公器，用这样的主线连起来了。正是因为这一点，玄家才可以大张旗鼓的把儒、道、易相合而回到易，也就是用易来把儒道捆到一起。这种可能究其源头就在于庄子，所以说哲学的往前进步围绕着《庄子注》就变得很重要。最可怜的就是郭象，宋儒在郭象那儿偷的东西最多，但是宋儒从不谈郭象。但这一点不能够否定我们把哲学史连成一个逻辑链条，中国哲学史的发展就是这么一个逻辑一贯走下来的。从孔孟之后到宋明并不像宋儒说的一片空白，内容非常丰富，这些丰富的内容被宋儒据为己有。宋儒每个人都写有一部易传，从汉到魏晋人们已经把关注点锁定在易传上，他们写易传才有可能。在中国哲学史上，易哲学是从来不曾被淹没的连续体，在每一个时代都有每一个时代的特点。

六、圣人之境与哲学元思

§ 17 玄家之圣人与道统之圣人

玄家的圣人之论，逻辑域中装载的是儒道两家。思辨的客观内容是“名教”与“自然”。这两项内容从清谈到玄想，在魏晋玄家那里实质上得到了比较彻底的调和。经过越名教而任自然的贵无，到再举名教的崇有，发展到名教与自然两得相长、圆融无碍的统一地步。下面一折文献很好地说明了这种自然名教并举的合和认识：

《后汉纪·献帝初平二年》记蔡邕宗庙之议有：“夫君臣父子，名教之本也。然则名教之作何为者也？盖准天地之性，求之自然之理。拟议以制其名，因循以弘其教；辩物成器，以通天下之务者也。是以高下莫尚于天地，故贵贱拟斯以辩物；尊卑莫大于父子，故君臣象兹以成器。天地无穷之道，父子不易之体。以无穷之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不乱。置之六合，充塞宇宙，自今及古，其名不去者也。未有违夫天地之性，而可以序定人伦矣；失乎自然之理，而可以彰明治体者也。末学肤浅，不达名教之本。牵于事用，以惑自然之性；见君臣同于父子，谓之兄弟，可以相传为体，谓友于齐于昭穆。违天地之本，灭自然之性，岂不哀哉！”

这说明自然与名教的主题在魏晋之际获得了高度统一的认识。随之而来的就是儒道两家“圣人之境”的统一性达成：儒家

的圣人和道家的至人是高度统一的。之所以形成表面上的分歧，那是“末学肤浅”、“不达名教之本”的原因所致。由此，我们也廓清了一个围绕魏晋之学或围绕玄家之论的一个“圣人之境”的界定的问题：圣人是儒道两家极高明者境界的内在统一；实质是名教与自然之论的共同奠基的无疑确认；玄家圣人指的是儒道调和的圣人。

最后一点关于玄家之圣人的界定，其言外之意是：玄学并未承担调和华夏之学和天竺之学的矛盾的重担，玄家的明辨所及文化系统，完全限止在华夏之学的范畴之内。

但天竺佛学的进入大谈心性之学。其摇晃心旌之文化力，实不逊色于五胡乱华的社会动荡之力。而中国社会遭到强力的和文化的双重“乱华之痛”之后，也承担了国体统一和文化重建的双重历史重担。有唐一代就是在这种种族意义上、疆土意义上、文化意义上的数种开放和混杂中，完成诸多异质结构之间的动荡与调和的。

在文化上，中印之间哲学与教义的碰撞无疑成为最强的主旋律。异质哲学和思想之间的摩荡、对立、辩驳、转化、穿透、诠释和会通，实在关系着中国文化的命运和前途，其性质并不亚于今天我们所处之中西方文化的碰撞。大凡异质文化之间的涵化，必有其共性在。中国文化系统可以称之为世界上唯一一个在自己的本土两次被动地接受外来异质文化的入侵，从而被动地发生文化涵化过程的古老文化。诸如当代“西学东渐”“中学西范”“中体西用”“西体中用”等经典的文化涵化内容，也不是当代方才上演的独门戏，而是作为“涵化本质内容”的一部分，在每次异质文化的碰撞中都要上演的“保留剧目”。至于儒家被动阐释自身的努力，作为应对异质文化冲击手段的一部分，也必须强烈地染上涵化时代的烙印。儒学向“心性之学”这一主题靠拢的不得不然性，就成为解释这个涵化时代的不二要津。陈寅恪先生极为敏锐地把涵化时代这一文化转型的本质特征，融入鞭辟入里的历史文化解读，活生生地把历史的不得不然性尸陈于杂乱而暧昧的

历史过程之中。《中庸》与《大学》这两篇小戴礼记当中的“尘封闺秀”是在什么背景下方才成为唐宋（甚至南朝大梁）学人至尊至贵者，非要与《论语》《孟子》并列且置于篇首辑成《四书》，在“涵化时代”这一历史解读背景下，就变得无限清晰而无半点暧昧杂染了。陈先生有一长论，摘其要节录如下：

唐太宗崇尚儒学，以统治华夏，然其所谓儒学，亦不过承继南北朝以来正义义疏繁琐之章句学耳。……盖其所谓明经者，止限于记诵章句，绝无意义之发明，故明经之科在退之时代，亦全失去政治社会上之地位矣。南北朝后期及隋唐之僧徒亦渐染儒生之习，诠释内典，袭用儒家正义义疏之题材，与天竺诂解佛经之方法殊异，如禅学及禅宗最有关之三论宗大师吉藏天台宗大师智顗等之著述与贾公彦、孔颖达诸儒之书其体制适相冥会，新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨，一扫僧徒繁琐章句之学，摧陷廓清，发聋振聩，故吾国佛教史上一大事也。退之生值其时，又居其地，睹儒家之积弊，效禅侣之先河，直指华夏之特征，扫除贾、孔之繁文，原道一篇中心旨意实在于此，故其言曰：

传曰：古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

寅恪案：原道此节为吾国文化史中最有关系之文字，盖天竺佛教传入中国时，而吾国文化史已达甚高之程度，故必须改造，以新适合吾民族、政治、社会传统

之特征，六朝僧徒“格义”之学，即是此种努力之表现，儒家书中具有系统易被利用者，则为小戴记之中庸，梁武帝已作尝试矣。（隋书参贰经籍志经部有梁武帝撰中庸讲疏一卷，又私记制旨中庸义五卷）然中庸一篇虽可利用，以沟通儒释心性抽象之差异，而于政治社会具体上华夏、天竺两种学说之冲突，尚不能求得一调和贯彻，自成体系之论点。退之首先发现小戴记中大学一篇，阐明其说，抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，即尽量谈心说性，兼能济世安民，虽相反而实相成，天竺为体，华夏为用，退之于此以奠定后来宋代新儒学之基础，退之固是不世出之人杰，若不受新禅宗之影响，恐亦不克臻此。（《论韩愈》，载《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》，三联书店2009年版，第321—322页）

先生直率之论，无须置喙添足。韩愈身置深刻文化转型背景之中，恢复道统的文化主体意志不得不受新禅宗的提示甚至左右的奥妙，已经尽在其中了。惟《中庸》与《大学》的凸现登场时机，深可回味。

南朝本循汉代名门望族之文化传承，守望名教之本是其当然旨归。但梁武帝单拈出《中庸》，以儒家性命道理之学去迎和渗透天竺心性空幻之论，固有其要义在其中。众所周知梁武帝笃信天竺佛学，但这却反而使他转向关注儒家自身的性命之学，这固然是儒释（道）会通和独立的元哲学意识觉醒的发觞，也难免有中国哲学价值重估的深意，只不过是“中体佛用”还是“佛体中用”的重估路径选择问题。显然，梁武帝“佛体中用”的情结更浓，但这并不影响梁武帝以哲学元思对待儒家经典，特别是对待《中庸》这部典籍的结论的得出。然宋儒不买前朝旧情，朱熹《中庸章句序》径曰：“然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所具，以斥夫二家似

是而非。”完全“删除”了历史上重大儒学复兴的努力，也把“中印”文化涵化的关系，即华夏文化与天竺文化如何对待的问题，简化为儒学的独尊帝国如何排斥异己的关系。

韩愈置身唐代后叶，深感“性命”与“心性”在对峙上还有误差，于是拈出直言心性明德的《大学》，作为在道统上正本清源的直接路由。然宋儒虽承认韩愈在恢复“道统”上有功，但《大学章句序》还是言“河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传”。而“异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实”之论，显然是否定和掩盖在韩愈处有承继关系的事实。

实际上我们不是在说宋儒的坏话，而是要突出“道统”的文化主体性意识，或更深层次是中印之间特别是儒佛之间的“体用之争”，才是《礼记》的节录进入《四书》的根本原因。而“道统”意识之源，恰恰在于华夏与天竺哲学对待的立场选择。换言之，天竺异质哲学于儒学来说，实不是简单的“异端”概念可以打发掉的“小事”，而是干系着华夏主体哲学重建的大事。历史表明，这件“大事”是唐宋元明清几代的思想家薪火相传的共业，是把“道统之圣人”和“圣人之学之奠基”一并严肃考察的“新儒学”创生之伟业。

这样，“道统之圣人”就和中国哲学之所以成为中国哲学的根本规定性及其时代性再生的奠基再造的问题紧紧地联系在了一起。

§ 18 盘点中国元哲学问题

如果我是宋儒，我该怎样做？这是我们每一个有志于做中国哲学学问的人必须问自己的一个问题。因为我们的当下，与宋儒遇到的境况有着宿命般的一致性：第一，华夏文化与天竺文化的涵化过程历经于汉唐，而中国文化与西方文化的涵化过程发觞于元明之际而跌宕碰撞于清末民初（之前的中西交通暂且存而不

论)；第二，我们之前与宋儒之前都有先贤尝试应对异质文化的努力。接纳与排斥、互诤与辩驳、主体与客用、同质与异质之辩都有过激烈的交锋且不得不然地带有时代的局限性。只不过是，中印文化碰撞历时弥久，强度也不可与船坚炮利同日而语，如时下所喻之文火煮蛙。宋儒于将死之际绝地一跳，覃思冥想再造将失去的精神乐园；而中西暴力冲突，转瞬决出胜负。膝跳之文化反应也剧，摹习改宗之风也盛。全球化风潮的当下，中国作为国体，绝地逢生之兆也显，普世情怀引诱也浓；文化主体性失却之虞日淡，国故民粹自由伸展绽放之志也坚。我辈学者之覃思，凡关涉中国哲学复兴者，均染民族狭隘之嫌；第三，我们都会拿出孟子所谓的学术良心，以搁置一切的哲学情怀，开展逻辑意义上的元思。第四，不论我们是否“反于六经”——即固守中国哲学的基本问题范畴将“开来”莫基于“继往”，我们都需要“出入佛老”——即对于中西哲学基本问题和解决路径进行彻底的元哲学缕思。

有鉴于此，我在本讲座的一开初便提出了“向宋儒学习”的口号。我自己的治学历程也是“出入佛老”的——这是引申义，事实上我对佛没有研究，我指的是我从西方自然科学和哲学的研习起步，逐步回归中国哲学的元问题——广义的“反于六经”。同时，我也强调“六经注我”与“我注六经”并重，只有进入元哲学独立覃思的逻辑之境，我们才能够继往开来，这是我同时进行“两行逻辑论”研究和进行“中西哲学缕思”的原因所在。关于《易经》的“两行营卫注”则是“我注六经”的努力方式之一。这两种努力的并行，在我看来是宋儒的根本精神，也是我要学习宋儒的要津。

基于此，我们以元哲学独立覃思的精神，盘点一下中国哲学要解决的基本问题。以元哲学的固有超越视角来看，中国哲学所要解决的基本问题可以分成四个部分。

第一部分，中国哲学一开始就把思想莫基于本然世界。这个问题关涉的是世界自在性前提问题。我们在“僭越与超越”这个

综合主题下所讨论的大部分内容隶属于这个问题范畴。“由自然立太极”的命题是对这一问题的坚定回答。它的哲学乃至文化的结果是，中国的哲学及其在佛教思想进入之前的社会意识形态，远离了宗教情怀而凭借理性的哲学情怀坦然地面对世界的一切。但必须说明的是，这种情怀仅只作用于向往“圣贤”的文化精英，而在理论的深层或逻辑的视阈中就褫夺掉了平民。这种哲学与文化“差等有序”的分布结构，使得非宗教的哲学秉性渐行渐远地远离本处于文化边缘地带的大众阶层，并从文化贵族的固守堕落为社会贵族的改宗背叛。而本不在该思想之逻辑覃思之域下的平民，当然固有着宗教的及其准宗教的“被命运决定”的无奈情怀。他们一旦获得“命运”在身世或来生或可通过佛祖的保佑而获得超度的承诺之后，其改宗的动力是一往无前的。佛教在中国的成功，最基本的关键之处在于左右了平民；逻辑的关键在于构造了来世。而民之叛乱——在太平教的旗帜下——及其思想改宗之影响，恰恰是中国思想制式下“君民关系”之大忌，也是理性至上的中国哲学根性所难容的思想弊端。我虽然不懂佛学，但我深切理解禅宗在诸多禁忌与逻辑跨越难题之下进行的艰难折中选择：否定彼岸世界乃中国文化数千年的传统；奠基于彼岸乃天竺佛学文化不二的理论基础。怎么办？以此岸之覃思代替彼岸之真如，把彼岸的佛国导向此岸之哲思，这总归是佛学在中国文化生境下生存选择的万全之策。可巧，中国的佛学暨禅宗发展正是沿着此路实现“中国本土化”的。这作为一反证，凸显了中国哲学在世界归根到底是“彼岸”之本体决定的还是此岸的本然规定性决定的这一关键理论前设的选择。从本然的自在到应然的自为，这个问题贯穿中国哲学史的整个过程。回到基本问题的奠基，就是回到本然论和本体论之辩。这是中国哲学要解决的第一层问题，也是我写《本然论》的核心目的之所在。

第二部分问题是从本然（必然）到应然，这里面包含的问题很多。首先是然之所以然的究问方式。在这个过程中包含理所当然和势在必然问题的认定，这个问题解决的前提就是落实到不得

不然性的察知。不得不然在中国哲学中引申出一种高贵的智慧，哲学家在一种最高的境界当中对自己、对社会、对人、对理想都有一个基本的要求，就是不得已。这种“不得已而为之”并不是消极，而是给我们的行为划了一个底线，这条底线是在本然（必然）世界中所形成的规定，我称之为“本然制宪”。

第三部分问题是由他觉走向自觉的过程。不得已、不得不然的问题从被动性转向积极性，就是《易传》里讲的“天行健，君子以自强不息”这个大问题。在《易传》中“天行健”是不得不然世界中的必然性，个体和天道的关系只能是顺逆的关系，由顺逆判断吉凶。这样在事实和价值关系之间就形成了转换：从顺逆中觉醒出吉凶，对吉凶的觉醒反过来自觉地省察自己和天道之间的和顺与协调，形成自强不息的目的旨归。君子自强不息的本意是对顺逆关系进行自觉的超越认识，从而在基于“天道”的“本然制宪”之下，规范出“与天地参”的超越价值的一极，这是中国哲学围绕“中庸”形成的基本问题。因而，从他觉到自觉的问题用另一个哲学主题来说，就是人与天地相参，由太极立人极。这个问题是宋明儒和玄学家的基本主题。我说的易哲学当中发生的主题转换，问题就在这。

前三个问题是同一个问题，是围绕不得不然性为人乃至任何命运体建立“使个体的自由规范于其中”的本然前提。如果我们是由他觉转向自觉，我们就跟天地融于一体。这样人和天道之间就形成了互动“人与天地相参”，这样就使得人变成了统摄天道的先觉体。自然之道是自在性的规定性，自在性可以不谈及人，但谈及人就必然以自然的自在性为前提。天人关系事实上是逻辑上的两行关系，天人相分是两行逻辑结构的当然之分；天人相合是两行逻辑之间不可独处的自然相合。这已经成为中国哲学天人之论的基础，中国哲学所有的理论奠基的努力，最后都要回到这个前提上来。盘点中国哲学元问题，“天人关系”当然是最根本的元问题，但对于这个十分综合的问题来说，乃是上述三个问题的理论综合。

最后一个是人的终极自由问题或所由和自由的关系，直接落实到人身。从他觉到自觉所形成的人生态度或做人准则的问题。当人解决了自觉的问题把人道纳入到天道，“参天地之化育”，才能立人文之璀璨。自强不息是人的一种动力，把人提升到与天地同在的境界，这个境界表现出来的是人的自由。这是个元哲学问题，直接关涉到“人”。自由在西方和中国都谈，但自由的来头并不一样。在中国哲学中，从所由中确立自己的价值才是自由的真问题。

§ 19 宋儒对中国元哲学问题的理解

如果能把这四个大的基本问题确立成中国哲学的基本问题，我们就能够比较顺利地进入宋儒的哲学世界。宋人的学问有着比较一致的基本问题以及比较一致的解决问题的倾向，且大部分都经历过“出入佛老”、“反于六经”的思想历程。这不是思想家个体的偶然行为，而是时代性的综合学术思潮。

我们可以从显、隐两个层次各自的几个方面来表述这一综合思潮。首先从显的层次。第一个方面的重要时代课题就是佛学在中国无处不在的文化霸权逼迫着中国哲学被动地阐述自身。这当然是深层次的问题，不过这对宋儒来说绝不是个新鲜的题目，而是之前的思想界曾经尝试着完成但终究未曾很好地解决的一个旧题目，故而占据着显学的位置等待思想巨擘完成此任；第二个方面的时代课题是儒学自身的衰败使其自身的奠基基础可以被随意置换，儒学不像是中国文化自身孕育的细密精致的哲学理论，倒是偶尔绽放道德睿智的或可被佛学接受的思想碎片。如何将儒家学说再奠基并以逻辑的方式获得重新的系统陈述，这也构成儒学有待自身拯救的重大课题；第三个方面的时代课题是如何造就个体的圣人人格。这个问题的迫切性和铲除时弊紧紧联系在一起，就更有现实的时代意义。一方面北宋的朝野上下的确小人当

道，卑鄙之风盛行，另一方面，佛教高僧的修行单元是个体，即任何一个人都有理论上的可能修炼成佛。再有僧徒出自平民，这与中国社会固有的精英显贵文化大异其趣。儒学的传统使命是造就一个精英贵族的阶级，这与佛学许诺任何人都有条件成为精神贵族的时代流行格格不入。再有，通过玄家儒道会通的理论尝试已经把圣人之学与个体的超越境界合为一处。因此，道统圣人和玄家境界化的圣人进一步的融合就成为当务之急。宋儒强调内圣外王的贯通，强调自身修养的工夫可以成就圣人气象，这都是社会对儒学创新的显在要求。

下面谈隐的层次。首先，学者之所以会“出入佛老”——注意这里的“老”是一种无理的连坐——必然因为佛的理论力量的强大。对中国哲学来说，佛学的理论杀伤力其实来自三个方面：第一是彼岸僭越性的预设混淆了超越逻辑的基本运作程序。其实这是哲学与宗教的基本界限，由理性自身完成的超越逻辑有其基本的逻辑适用域，这是哲学的基本特征，通常通过“形上化”来完成。但僭越于超越逻辑之上的“终极因”一旦介入，超越逻辑的基本操作就会被毁坏。深可注意的是，宋儒哪怕是直觉或朦胧地意识到这一点，就已经难能可贵了；第二是佛学尤其是中国化的佛学通过色空两破的“中观”方式拟超越逻辑地完成逻辑推理程序，与道家甚至是玄家的“得忘”两行逻辑你我不分地纠缠在一起，形成对中国哲学固有说理结构“以子之矛攻子之盾”的逻辑破坏功效。而僭越之悬设是通过“漫不经心”的方式捎带引入的；第三是心性缘起之论固然是综合整个佛学假设特别是彼岸法力无边的假设才成立的一个逻辑“推论”，但教化之理却拟照格物致知之说把心性缘起之功归结于个体的修行甚至意念。这完全破除了中国学人观念中“道心”存在的逻辑意义。它的直接结论是：如果佛禅一旦垂青孟子，则孟子必成为天竺佛国的高徒，孟子的“尽心”之论也仅只是对真如的“心向往之”而已。前述佛学对中国儒学形成杀伤的无边法力，一旦在精密的逻辑的意义上失准失察，儒学就只有整体性地湮灭在佛国汪洋之虞。这种攸关

儒学性命的理论陷阱，对无知无畏者固不可怕，但对于“出入佛老”的精研者看来，其逼煞儒学的阵阵寒气是真真令人胆寒的。

其次，孔老关系是中国哲学“自家”的姻亲关系。孔老相离的结果必定是两败俱伤，因为儒道关系在中国哲学的基本语境下已经演变成为水乳交融的普遍范畴关系——天人关系。对宋儒来说，“排老”“排玄”是做作拿捏的姿态，是一种殃及九族的连坐。而在思想深处，未尝不是儒道一体的互补思想方式在支配着自己的哲学。这就表现出宋儒的暧昧之处和并不光明磊落之处。周敦颐以难得的落落大方指出自己的《太极图说》的“阴阳造化机”始自道士陈（抃）希夷，这几乎吓坏了后世弟子，忙着为其“失言之举”左掩右盖。这也给宋儒平添了另一种难言之隐的理论困难：是继承玄学家的思想资源“接着讲”呢？还是索性只认孔孟“照着讲”呢？在旗帜上他们选择了后者，但凭着真正的学术良心或真正的说理逻辑，他们别无他途，只能继承玄学家的理路“接着讲”，只是“入其室操其戈”、“掘其墓盗其珠”的不光彩伎俩的欲盖弥彰罢了。后世学人看宋儒，如果这一点都看不出来，只能怪自己学行不到、钻研不深。

第三，时代性的学术焦点使然，宋儒必定会更看重孟子，这就犹如韩愈更看重《礼记·大学》。之所以然者，乃佛学大谈心性缘起必然使得本土儒学将自身思想资源中与心性有关者优先拈出，以利于理性对话之便。性理之论——《中庸》——与心性之论——《大学》与《孟子》——一并为宋儒看成与《论语》等量齐观的儒家典籍，都与围绕“性”——引申至“性理”“心性”——这种被迫跟随佛学究问的主题逐步深化的思想宝藏的开发情趣有关。由此看出下面一条隐线：

第四，宋儒自知（或错觉）儒学经典中可与天竺佛学之彼岸“本体”相媲美的哲学工具乏善可陈，于是独立造道为儒学再奠基的热情异常高涨。他们越过孔子，直解“六经”，希冀从中发现孔子儒学的真正奠基。当然，基于从汉儒到魏晋玄家对《易》的格外关注，“群经之首”“六艺之源”的《易》被宋儒反思性地

再次发现，并在此中挖掘“本体”的哲学蕴涵。

第五，《易》的价值被宋儒最大限度地挖掘。它将承担这样的使命：为孔子的原始儒学奠基，为从孔子到孟子的理论过渡寻求逻辑的一贯传递；孔孟之道的逻辑贯通将是返还中国哲学文化主体性的不二圭臬。这就是“由太极立人极”的哲学落脚点的皈依性选择。

由此显、隐两个层次的分析，回归到哲学覃思这一独立的立脚点上，宋儒必须在脑子里综合而有机和谐地装着前节所述的四个中国哲学元问题。如果不对这些元哲学问题给出一并的系统回答，那么儒学回应佛学便成为一句空话。

七、新儒学与易学复兴

§ 20 易学所肩负的儒学创新之责

这一讲我们主要关注北宋易学。首先，我们要明了北宋易学复兴和儒学创新之间的内在关系。有三条主线索能帮助我们厘清内中关联，分别是：儒释关系的此岸彼岸对立使得逻辑研究成为当然的基础手段；儒道关系的天人对立经过易哲学的理论转换消解在易的基本逻辑架构之中；儒学创新的内涵回到“再奠基”的根本问题上去。

儒释关系是宋儒面对的最迫切的关系。佛学的话语霸权在中国并不是一下子取得的，其中佛家对信众和对覃思者也采取了截然不同的对待方式。对信众的对待方式我们无须多虑，因为这是一个宗教和社会心理学范畴中考虑的问题。对思想者的攻心努力是佛学中国化的漂亮篇章，其要点无非是宗教陈述方式的哲学化以及对中国哲学思想资源的宗教消解、吸纳化。前面一点说的是，在形式上和论证程序上佛学就是哲学，但佛学保留着对终极超越体的独占权和解释权。哲学的基本使命是谋求超越之路，佛学也从超越的谋求为起始点进行理论的起步，这使其变得无论怎么看都是哲学。但佛学拥有僭越一切的逻辑利器，一旦超越的陈述需要僭越的主宰助推之时，那只“普度之手”便极合时宜地伸将过来。但这种逻辑上的僭越总是贴着“哲学所允许的超越”化成拟哲学的形态，一旦思想者逻辑立场和操作系统不精到，就会

陷入灵魂被擒的思想领地。这是从“立”的方面说；从“破”的方面说就是后面一点，僭越的逻辑在破解任何哲学体系方面都有更加老练的表现：僭越的逻辑的“破”分成两个逻辑单元，第一个单元是对任何所破之结论的首肯和承认，即“你是对的”；但跟进的第二个单元就是指出这“对”的结论仅只在所障所碍的条件下才是对的，而障碍破尽之时便是真理自现之际，而只有真如境彻底无障无碍。这就是佛学成就自己及其破解其他的基本逻辑，儒道哲学的体系，都是在这种由破解而消解的命运进程中变得似是而非的。如果说韩愈的道统哲学论仅只看到了佛学在社会影响的一面，并用中国儒学心性论比肩佛学心性学说的话，那么宋儒的敏锐性就已经深入到学理的逻辑表达的合法性本身。他们不只关注虚实空有之论，也不在一味将彼岸佛国乐园排斥为虚妄，而是就逻辑——宋儒称之为理——的精密思辨展开新儒学的理论重构。而恢复超越逻辑的易理直接应对僭越逻辑的佛理，这应该是宋明理学最深刻的要义之一。

儒道关系本应成为宋儒更加棘手的“技术性”理论难题。一方面，儒道互融的理论大门早在荀子处就已经实质性地开启了，经过玄学更本质的融合，已经处在开启之门无法再被关闭的局面之下。并且从中国哲学天人关系和道理关系的“合之则两美”“离之则两伤”的根本点上看，排斥道家着实具有门阀霸道的意味和掩耳盗铃的自我安慰的一面。况且宋明道（理）学多从道家那里正面吸收营养乃是不争的事实；但另一面，道学和玄学的虚空玄远在佛家的穿透性解释语境下俨然成为佛学的理论联盟，在现实关怀的层面上又都具有出世的淡泊情怀，这与宋儒积极进取的内圣外王之学术宗旨格忤抵触。这使得宋儒在门户之见以外又平添一种反客为主的不安——魏晋玄学的核心要义就是调整儒、道和易，使三者之间的关系圆融，但是我们看到玄家融合儒道，却有归宗道家之嫌。毕竟道家在逻辑思辨的方面优胜于传统的儒家。看郭象的著作，就会看到他对于孔、老和易之间的综合融通的思想落实在庄子上面。这样的话，玄学始自于儒道相合，但更

多的是把易这样的一种天道观、本然之理归宗于道家。换句话说，玄学始之于孔老，终结于庄子，完成了它的使命。宋儒并不乐见自己的道理之学步入玄学的后尘，而是调和易学与道学，使之归宗于孔，完达于孟。在技术上，宋儒将大凡道家的理论创造都看做易学的固有之义——这在某种意义上是历史真实的，当“道家之学”消解于“易学”之中以后，始自于易，终于孔孟的理学路线图就清晰完整了。这说明宋儒不是彻底摒弃了道家之学，而是将之藏匿于“易”的理论屋檐之下了。宋儒的这种维护儒学正统的“道义之举”实有矫揉造作之嫌。

最后落实到儒学自身的再奠基及其合孔孟于一体的问题。选择《易》为儒学的根本奠基，兼发《大学》《中庸》“心性”“性命”之论，广蓄《诗》《书》《礼》《乐》之营养，这当然在气象上恢复了儒家的正统之学。然而，一组深刻的理论难题都将从儒学的外围渗透式地反映到儒学的内部。比如，为应对“缘起论”就要找到儒家模式的“所以然之故”的究问逻辑；为应对“万法之法”的逻辑僭越就要对超越而非僭越的太极进行更坚实的理论陈述；为应对“彼岸真理”就要树立道心并独建自然论的太和论体系；为使“心性”与空寂世界脱钩而与“天理”“道心”融贯，就必须建立“性”沟通天人的逻辑纽带；为贯彻内圣外王的一以贯之的逻辑，就要将“由太极立人极”的逻辑转化程序讲通讲透。等等这些，都需要着眼于儒学外部的事功，又着手于儒学内部的理论功夫。但这只是问题的一个方面。儒学内部的理论资源是否如此明晰地提供答案，或独立形成的答案是否与儒家经典又出现新的格忤，则又是考验宋儒的关键之处。在“心性”与“天理”的关系上，调和孔孟就具有很大的逻辑跨越，“心学”与“理学”的分道扬镳就与这种调和的困难大有关系。

宋儒给自己立下了一个很高很高的学术标杆，就是要重新再塑儒学，把孔孟儒学的基础奠基到跟《易》严丝合缝的坚固程度。

其实在宋儒的心目当中，孔孟的理论体系并非铁板一块，自

是有缺陷难以胜任时代主题的阐发的。对这些缺陷虽然他们不说，但是心里面自然有许多不安，否则新儒学之新便没有意义了。宋儒的儒学复兴要始于孔孟，但理论基点还是要以易为宗。易学所肩负的儒学创新之责就在这里。在这个意义上，宋代理学的发展与玄学的发展有一脉相承性，又有一致相似性：他们都是始至于原始理论的融通，终结于新理论的发扬。玄家把理论的发扬落实到了庄子，而理家把儒家思想综合融通的思想发扬落实到了孟子，其中一成不变的内容就是易。

§ 21 “明体”“达用”的易学复兴契机

宋儒的易学研究有两条线：一条线是明体和达用之间的关系，这是易哲学史其中的一个核心问题之一。体用之争，体用之辩，体用关系，成为一个围绕着易的原理所形成的逻辑思辨。另一条线是易的主题如何逻辑贯通到安身立命的主题上去，这就是内圣外王的关系。内圣外王的关系在理路上与明体与达用的关系是一致的，这是一个问题的两个面。但是内圣与外王的关系是以易为背景谈人；明体达用更多的是以人为背景谈易。强调内圣外王就是经世致用，这更多的是在强调易学研究的社会功用。而明体达用，强调体用不二、体用相合、天人合一，这样一些纯粹哲学的主题。同时，明体达用还是一种道理的明辨，是一种析理的过程：不能够明体何以达用？离开达用何以言明体？体用是一贯的、综合融通的。

北宋易学发展有三个阶段。第一阶段是围绕着明体和达用的问题。从历史的角度来说，从唐到宋，以朝廷权谋倾轧为核心向社会各个层面辐射，正统儒家思想的发展处于混乱之中，礼义廉耻和伦理规范都天翻地覆了。到了宋太祖杯酒释兵权，赵氏江山才算有了稳定的开端。

北宋初年的社会有几个综合特征，最突出的是官冗。开国王

朝没有经过综合的治理整顿，但实现了从武治到文治的过渡。大量培养文官，自然扩大了科举，并且举者有官禄。这样就在层层级别上面形成了一堆冗官。另一个深重的综合特征那就是兵羸。这主要源于稳定朝廷的削藩及其武人间的相互盘算。北方马背势力虎视眈眈，只能北贡安抚。还有一个特点是君主昏庸。北宋的政权实际上是靠文官来支撑的，但皇帝很难乾刚独断，范仲淹搞新政，仅维持了四年；王安石又搞新变，也无果而终。君主无为致使朝野上下君子党、小人党划界争斗。所以范仲淹会说“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，他不得不忧。当以忧患之心思忧患之故的时候，要把忧患意识转换成哲学的沉思。制度上的弱肯定与他背后的文化有关系，文化上的问题是以“文不载道”为表现的。文以载道本在晚唐开风气之先，严峻的现实更加把文化复兴的命题摆在了迫切的位置。

官冗和科举泛滥的一个副产品是学人思想自由空间的拓展有了丰腴的条件。科举内容不离孔孟之道，虽然下众人并不是以读圣贤之书而养圣贤之心，读圣贤之书只当成当官的台阶，但也不能排斥其中一些优秀的人才，将圣贤之书与忧患意识结合起来，对道德和人格的层面进行反思。孔孟思想在其中并没有湮灭，人人都在读，而且人人都沉浸在其中，以至于人们读它背它的时候不思索，科举制度的弊端就在于此，它导致了整个社会通过异化攫取的方式致使使用中的优秀文化资源意义的淡忘。一个时代失却了的东西并不是他眼前看不到的东西，恰恰是他天天接触的东西的鲜活意义本身的缺失。

北宋初年大兴学院之风，这不是偶然，而是应时的一种机制：经过科考而衣食无忧的一举两得：一方面有“闲情”“闲暇”“闲钱”之“三闲”之人可以安于学问；另一方面所形成的学术群体为朝廷输送人才。胡瑗在苏湖讲学，就是给范仲淹输送人才，孙复和石介在泰山讲学也异曲同工。

胡安定在湖州讲学，讲明体，讲达用。明体讲经书，达用讲农学、经济等实务。在书院讲学以易、孔、孟为主，为宋代的学

术风气奠定了基调。在三先生之后、五子之前，我们看到实际上易学复兴的风气已然形成。但这个时期的易学复古之风紧密地与现实致用联系在一起。

再看欧阳修。北宋的易学强调内圣外王的贯通——这是时代学术的基调，而欧阳修旗帜鲜明地强调易学不能针对作圣人而要针对作凡人：易本身就是一种达用之物。欧阳修认为，从明体到内圣是条死胡同，明体而达用才是易的真实本质。在他看来，易是事物发展的必然之理，我们只有按照这种必然之理去设计自己干预社会的行为，我们才能够跟这套必然之理融为一体。这有如今天所说的，只有遵循自然界的规律才能够得到科学的结论。遵循自然发展的必然之理必可获得达用之效；但不能说科学家的努力会使自己变成道德家；也相当于说一个人可以有知识，但并不意味着他有文化。科学的知识和个人文化的涵养是不一致的，科学用对错言，不能用高尚卑鄙言。

欧阳修在易的问题上明明确确地讲出了这个问题，要还原易，易本身是自然界与事物发展的必然之理。所以他强调势在必然、理所当然，人要以易为鉴来应付外边的世界。在《易童子问》里，欧阳修表明了不要把过多的圣人情节往《周易》上比附，《周易》本身就是谈接与对待的理论。用我们今天的话说，易就是个知识体系，绝没有上升到道德天理的地步。

再看苏东坡。苏东坡的《东坡易传》是儒道释三家的混合产物，但核心内容与欧阳修一样，对易是知识体系这一点有独到的认识。所不同的是苏轼更进一步，他觉得易本身可以在明体当中形成一个转换来提升自己的人文价值，但是易本身不具备这个人文价值。从知识上升到人文，必须有一个哲学转换。

《东坡易传》把这个关系谈得淋漓尽致。所谓的视角转换，他用的就是道家的处置方法。我们读他的诗，读他的游记，都能体会这种豁达的转换。我读余先生写《东坡易传》这一章的时候，觉得他是含着眼泪写的，余先生对东坡易学的研究我觉得是非常非常到位的。东坡脑子里包含着种种的矛盾，他把这些矛盾

用一个东西给化解掉，然后最终达到了一种既有圣人的情怀，又有一种放荡不羁的洒脱，把孟子说的“穷者独善其身，达者兼济天下”发挥到了极致。随着人生阅历不断的增长，形成的理论上的逻辑连贯表现在东坡的易传上。但说到底他还是把易当成一个知识体系。在他身上，我们看到如庄子一样的浓郁的人文情怀。而且，我跟大家讲两行论，讲两行方能齐物，齐物方可逍遥。这是超越逻辑的哲学自身发生的意义质变，而绝不是明体即可达圣。这就意味着你必须长着两个眼睛，一个眼睛盯着现实之是非，一个眼睛盯着超乎之上的超越原则，视是非如草芥。既坚持原则不虚无，又能够建立超越原则的等级阶梯。做到“和之以是非，休乎天钧”。东坡《赤壁赋》有一段脍炙人口的哲论：“盖将自其变者而观之，则天地不曾以一瞬。盖将自其不变者而观之，则物与我皆无尽也”。所以现实地“寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟。”而另一层面“物与我皆无尽也”；最后形成“惟江山之清风与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭，此造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适”。这一段非常漂亮，几乎可以看成是《东坡易传》的绝好注脚。

还应该讲讲司马光。司马光的《温公易传》，一言以蔽之就是“通古今之辩，究天人之际”，也是在事实层面而非人文的层面来说的。这三位的易传都极有特色，在他们身上我们看到都有很浓郁的道家情怀，把道家理论的核心作为哲学转换的逻辑来完成自己体系的综合。没有哲学转化，综合融通根本做不到。事实归事实，价值归价值，价值的东西怎么能够是事实的呢？只有当你赋予事实以一种意义的时候，用超越的哲学逻辑关照它的时候，价值观才能形成。两行论、齐物论、逍遥论，是庄子提炼的哲学超越得以完成的三部曲，只有通过这种转化，才能把事实和价值，把浓郁的宇宙意识和现实的人文情怀扭结到一起。

§ 22 理学作为逻辑哲学体系的发明

北宋易学的第二个发展阶段就是一套新的哲学语言体系的发明。发明一套逻辑化的哲学语言，这在当代哲学创新的意义下很容易被理解。我们知道，发明一两个哲学新词汇或发明一个对象领域的哲学问题，绝不能成为有力度的哲学创新的标志，因为哲学的魅力绝不在对特定的问题上的蛊惑人心的解答，也不在于通过演讲征服观众的欣赏快感，而是把“百虑而一致”“殊途而同归”的根本法则以一种精密思维允许的逻辑通过特定的概念或范畴语言展现出来。并且这门哲学语言的质量直接决定着这种哲学可达的思想高度。我们说中国哲学一直持续着一种为旧有的哲学再奠基的尝试，这些尝试取得了辉煌的成就，也达成了不同意义上的思想共识。但真正称得上革命意义的理论再奠基的思想运动，无有超出宋明理学者。其衡量尺度就在于宋儒并不是在就问题解决着手，而是通过语言的创新综合解决所关照的所有哲学问题。宋明理学所提供的逻辑哲学语言体系，可以和任何一门精密的逻辑哲学语言相媲美，尽管和任何优秀的逻辑语言体系一样，里面夹杂着垃圾式的词汇和无谓的命题，以及不同陈述下的相互抵触。

我们曾论及：中国文化独立孕育而生的《周易》在本质上就是一门逻辑语言。但我们也曾经讨论过，任何一门逻辑的体系（语言）都只能够完成有限的逻辑任务。欧阳修和苏东坡的意见在这个意义上尤为值得尊重：易这门语言就其最基本的解释功能而言是在于刻画自然而不是刻画人文价值。正因为这样的缘故，儒学在历史上曾经无数次地尝试将之与内圣外王的品格间的逻辑关联必然化，都不能获得最终满意的结果。宋儒要扩大易哲学所要承担的逻辑任务，即要把中国儒家未彻底完成并在新的涵化时代备受冲击的“由太极立人极”的理论任务纳入新逻辑体系，唯

有彻底改造逻辑哲学的语言体系。这也是我们认为宋儒对中国哲学的贡献最革命的突出之处。

语言的创新不能毕其功于一役，因此它的发生暨一部理学史一定有着百源汇宗的故事而不得详述。然而，就“逻辑”与“哲学”两项最基本的规定性以及传统儒学复兴旨归来细查，还是有可能说明其所由的可能的。

首先从“理”本身说。“理”在中国哲学中不是一个新词汇，先秦哲学中就有“道”“理”连用的先例。《韩非子·解老》就大量用“理”。如“思虑熟则得事理”“缘道理以从事者，无不能成”，并给出了“道”“理”的明确定义和说明：

“道者，万物之所然也，万理之所稽也；理者成物之文也。道者万物之所以成也，故曰道；理之者也，物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物，（之）制万物各异理。万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化。不得不化，故无常操。无常操，是以死生气乘焉；万智斟酌焉；万事废兴焉。”

这可能是最早的关于“理”及理与道的关系的明确陈述。“理”的核心本义即为以任何事物言的不得不然的规定性。这一本义未尝发生根本的变动。

至若华严宗借此词汇谈“理事”，便不再保持“理”的这种“不得不然”的万物之理的本义，而专言“性理”。但佛家性理之“性”固指“法性”，佛家“理事观”将理与事作如下剖分：“事者心缘色碍等，理者平等真如。”（《华严经义海百门》）则“理”不仅仅具有超越于“物”之上的超越义，还具有彼岸真如的僭越义。

理学家所言之“理”，当然会受到华严理事观的理论刺激而赋予“理”本体超越义，但中国哲学传统中向来没有彼岸僭越本体预设之理论嗜好，理学家不向佛学就范的根本点也正在此处。所以“理”固然“本体化”地被使用，但“理”的本义还是在于

“超于物”“稽于物”的不得不然的逻辑机制本身。换言之，宋儒对峙地与佛学共同使用“理”或“本体”的哲学范畴，但逻辑指向大异其趣。韩非子所界定的理及理与道的关系，还是应该被视为理学家们的基本共识。

其次从“理”及至“性命”。“性命之理”的问题是佛学的进入对中国固有的认识规范摧毁能力最强的一个领域。因为中国哲学素来很少言及生死的机理——道教的造化之机也是非僭越的自然之机，更不妄谈前生和来世。这在“论域”上闪出一片巨大的理论空白。中国哲学不论及此域，多半是基于理性自觉对僭越性的“前识”保持的深沉批判。这不是在佛学进入之后才形成的，而是在孔老庄孟荀韩等先秦哲学始祖那里就完成了的理论批判。但僭越的理论嗜好是佛学的本性，不但大谈“前识”，而且真理化了前生来世，却反而虚幻化了今生今世。“性理之学”在佛学那里恰恰是为对中国哲学的这种今生今世情怀发起否定性的拟哲学陈述中夷传统为废墟的理论工具：“性”归于法性，“理”归于法理，“命”归于缘起缘灭。

周敦颐在《通书》中针锋相对提出“理性命”范畴，基本的结论是：“厥彰厥微，匪灵弗莹”。也就是说，理与事物系于自然之则，或显或微也当然是常态，但理之中没有幽灵和冥莹僭越式介入的余地。这种旗帜鲜明的态度，规定了理学家的“性命之学”恢复到中国传统的“自化”“独化”的“自然造化之机”当中去。这也更加说明宋儒所复兴之“理”是命运体展开自身的自然逻辑之理。

这就又使问题的焦点集中到中国哲学一直被掩盖着的逻辑矛盾之中。哲学超越之任务达成的逻辑——形上化超越逻辑——与自然本身的逻辑之间究竟如何获得统一？

过去的哲学史陈述，习惯性地将之称作“宇宙论”和“本体论”的问题。大家一定懂得我避免用这种称呼的理由，因为这样做是“西学东渐”“中学西范”的典型产物。难道我们不知道“宇宙论”和“本体论”这两个西方“第一哲学预设”在本质上

就是彼岸僭越的吗？宋儒为了校正佛学彼岸僭越而进行逻辑体系再造的努力被我们用西方哲学的彼岸僭越预设的方式漫不经心地加以解读，这其实是一种尴尬的哲学幽默。

回到自然的逻辑和哲学超越的逻辑的讨论当中来，我们把它称之为“由自然立太极”和“由太极立人极”两项哲学任务。后者我们将在理学逻辑发展的第三阶段再谈。而即便是前面一个问题，细致的分析将说明：命运体“造化观”的程序逻辑与“太极观”的共殊逻辑之间也有一个艰难的转换和一体化生成的过程。在周敦颐的《太极图说》当中，周子力图完成这两种逻辑观之间的相互转换，并使力图结合着“立人极”的宏大使命建立共一的逻辑体系。朱熹说“理一分殊”的命题肇始自周子，根据就在这里。

把分殊之理共一化，确实是艰难的。据清人毛奇龄的考据并得到学术界广泛共识的是，周子《太极图》的原图就是从后汉魏伯阳的《周易参同契》的内丹家炼丹修行图示中转借而来。极为值得注意的是，周敦颐是明确丹家太极原图的“丹诀”本质的，并且他对“丹诀”的奇妙和阴阳造化机理的深刻性笃信不已。这就是说，周敦颐对“太极图”不是一般的简单借用，以他对“丹诀”的深信这一点，我们完全可以想象周子可以在理论上皈依道士陈抟乃至丹家鼻祖魏伯阳的“造化逻辑说”。这是一套与周子《太极图说》大异其趣的造化逻辑结构：丹家把男女媾精、成胎发育、营养呵护以至于生命长成的自然化育过程比拟成单个修炼者身体（鼎炉）内的成丹造化过程。丹家的逻辑既然把适用对象放在人的身体上，自然与医家的理论有重合之处。但丹家在身体的鼎炉之内所炼的东西，又完全不像医家那样以营卫机体和谐自然为务，而是以拟自然的精神运动创造出崭新的超自然生命形态——体内的神丹（内在的、被修炼造化出的人造超生命体）以及这神丹保证下的自然身体成仙。

必须注意这个被丹家号称可通过修炼程序实现的“超生命”。大家须知道：如果丹家所说的阴阳造化之理（机）是成立的，那

将深刻改变有关生命理论的性质。这是因为，生命自然生殖繁衍发育的机制固然重要，以至于对它的完整成熟认识可以成为生命衍化自然逻辑认识上的里程碑；但是，这仅只是对于自然生命过程所是和所然的认识，远远上升不到所以然和所由然的理论高度，仅只是对“生理”的描述性理论发掘；但以一个个体的身体为鼎器，利用阳精阴神的自我涵养造化“生成”一个生命真丹，那就不是简单的描述性的理论发掘，而是基于所以然之故和所由然之理的创造生命的主动理论实验，相当于当今的“克隆生命”和干细胞培养方面的生命实验，逻辑指向是一般抽象生命的普遍性的程序生成机制，真可谓是“生命造化之机”。

丹家的理论声明是否达到生命造化这一步是一回事，而对于信者如周敦颐所受到的理论冲击又当是另一回事。对信者来说意味着：在自然万象流行的生育衍化的千姿百态的背后，蕴涵着真实的普遍一般的造化之理。“阴精”“阳神”的具体所指可以千姿百态，并不限于牝牡的真实媾精，而直可抽象为一般逻辑化的“阴阳造化”。换言之，基于抽象的“阴”“阳”两基质，再加上一套可描述的涵养阴阳的操作程序，生命的造化机理就自然逻辑呈现。这比“以医为验”的易理证明方式更为本质，犹如物理定律，或者直接等同于“程序演化定理”，因此可称之为“造化先验逻辑”。

从经验逻辑到先验逻辑的认识革命，是理学家重大的思想飞跃。周敦颐的《太极图说》不再满足于对太极原图进行炼丹过程的直谓式表述——如魏伯阳和陈抟等道士所做的那样，而是以“造化先验逻辑”的“公理化”陈述的方式再解太极图。《太极图说》内容不多，直录如下：

无极而太极。太极动而生阴阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。

五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。

无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道生男，坤道生女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。

惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。

圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉易也，斯其至矣！

（分段是基于下面讲解方便）

上述太极图解与历来道士炼丹原意的分歧之处我们不去处置，我们仅就恢复周子本意的立场稍加说明。首先，周子把阴阳化生置于先验逻辑的核心位置，结合易理和道家说法，除去时间意义上的发生学过程，将“阴阳”与“无极”“太极”叙述成逻辑中的同一之物。这里的“而”与“生”的承继性连接，显然仅具有逻辑后承之意，而不具有时间衍化的过程之意。但一系列逻辑后承的前提——当代逻辑中称之为条件边界——起到了逻辑不可逆推的界定作用。如“动”“分”“变”，其界定意义是说：一旦这个条件被满足，逻辑后承的成立就有了先验规定性，即“理所当然”之意；反之不然，不能说逻辑后承可以重新越回边界条件而获得逻辑前提的地位，例如“阴阳”分之后“阴”或“阳”不再能够逆向地否定分而获得“太极”的全部。这是第一段的论述中给我们最强烈的逻辑印象。

其次是坚决强调逻辑前设和逻辑后承是不可逻辑分割的程序连贯：是一个“阴阳造化”的连贯程序在边界条件的系列化满足

的逻辑旅程中逐渐地获得了“分殊”的逻辑后承形态，诸后承形态一旦获得整体逻辑视阈下的关照时，它们在本质形态上又获得了高度统一。于是“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。”这再清楚不过地说明了一个逻辑程序的先验演化的每个阶段都在本质上同一于源母程序，只不过是边界条件决定下获得了“分殊”的逻辑后承地位。

第三段的“二五之精”，在丹诀中本为“三五之精”，其义与炼丹过程直接相关。周子在此改作“二五之精”，朱熹等解释成“二气（阴阳）”“五行”，当然说得通；但联系上下文及其此论直接叙说周易，我私人以为“二五之精”该指“二爻、五爻”。只有这样，“万物化生，而变化无穷焉”的关于《易》的总结说明才具有逻辑意义的深刻性。（参见两行逻辑论部分）

第四段在为人性作逻辑边界的设定。神发知、性动情这也正合儒家传统要义。至此，过渡到“立人极”的主题上去。

我们的分析先暂时告一段落。因为立人极的逻辑主题是宋代理学第三个逻辑发展阶段的内容。

§ 23 理一分殊

宋儒将“理”推进第三个逻辑阶段即“理一分殊”逻辑命题的确立，是理学对儒学乃至中国整个哲学进行逻辑重整的最高哲学阶段，也是“由太极立人极”终极命题理论达成的辉煌阶段。

理一分殊的逻辑共一化努力的真正哲学困难在于：哲学化的逻辑超越与命运体自衍化的逻辑之间的共一性和根本差异性究竟有怎样的表现，以及这种差异如何在新的逻辑视阈下获得根本性的逻辑协调。

为了明确我们的问题，我们把经验认识可以获得的自然逻辑系统称之为“逻辑一”，它标示着不得不然的在自然逻辑的规范下必须遵循的形式逻辑框架；而如周敦颐《太极图说》所昭示的

先验程序化的造化逻辑称之为“逻辑二”，它标示着超自然的“所以然”和“所由然”的先验逻辑的规定性，即任何命运体无法超出其规范的衍化程序的不得不然性。它是程序展开的逻辑规定性，意味着逻辑路径之间的不二选择性。

就逻辑的眼观看，逻辑一与逻辑二当然不是一类问题。前者是所然的问题而后者是所以然的问题，但它们都隶属于自然的逻辑问题，即是“由自然立太极”的逻辑生成问题。它们与人之为人的“所当然之则”虽密切相关，但终究不是“从心所欲不逾矩”的哲学超越的原则。所以，必须有更广泛意义的哲学超越逻辑“逻辑三”参与其中，“由太极立人极”的儒家最终使命方才能够获得逻辑上的最终圆融。这“逻辑三”便是哲学形而上超越本身。

我们曾经讨论过“人文价值”不能从“易理”中直接获得的问题，落实到理学家的问题上，就是圣人境界的“人极”不是简单地等同于“太极”，而是需要独立的哲学超越“由太极中超越而立”的问题。“立人极”的核心在理学家看来当然是儒家先圣提出的“仁与义”，但“立人极”之理也就是哲学超越的逻辑本身，必须要达到“与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。后者指向的正是造化先验逻辑，因此，一个“理一”的逻辑要求凸显了出来：哲学的超越逻辑要与自然的造化逻辑达到“合一”。这才是宋儒所希望找到的“天人合一”的真正逻辑基础。

那么说，至此“理一分殊”的使命就完成了吗？答案是否定的，因为哲学超越之“逻辑程序启动者”这个根本问题不解决，哲学超越本身就是一句空话。我们说易理不提供人文价值，其实任何逻辑本身都不会提供人文价值。人文价值提升的自我逻辑展开必须得先有一个“程序启动者”，它于哲学超越的内在逻辑来说也是需要有“基始”的。

这就呼唤出宋儒对“性”前所未有的逻辑关注。我们当然知道中国哲学中的儒家关注“性”乃是一种理论的常态，尤其是在

孔孟之道中“性”是不可或缺的重要理论基础。但我们在此要特别明辨的是，从“人之所以为人”的人性的传统角度关注“性”和从“由太极立人极”的逻辑的角度关注“性”是有本质上的不同的。后者对“立人极”的哲学超越逻辑的认识有特别严格的理论诉求，那就是必须为逻辑的展开设定一个“基点”，理学要让“性”成为“自身展开自身”的超越逻辑程序的主导者。唯有如此，儒家传统的人文价值和伦理设计才会获得严格的逻辑基础，即构成“天理”的有机部分而不是孤悬于“天理”逻辑之外的“主观理想”表达。我们曾论述过，历史上的儒家思想体系曾不断地被改换理论奠基却又保持了表达层面向儒家传统的妥协，这使得儒学本身受到了毁灭性的冲击。宋儒严峻地意识到只有逻辑重构一条道路才能彻底地拯救儒学，因此其逻辑立论的精密严格性超出历代的儒者。

回到逻辑的理论当中来。成就圣人的“立人极”活动绝不是“太极”或“易理”的认知活动。因为知识不能自动生成“人极”的价值，而必须是一个在纯粹思想领域中自我超越自我的超越逻辑展开活动。“立人极”的程序可以“由太极”，但“立”者必须别有他物。经过更综合的逻辑思辨，理学家选定“性”是这个“立”者的不二选择。这样于逻辑而言，一个巨大的理论好处在于：“性”在立人极的思想超越的理论完成过程中恰好可以表征成“超越逻辑展开自身”的程序过程。

在这个意义上我们再来理解周子《太极图说》中的“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”他就会获得这样的逻辑推论：“阴阳”乃天之“性”；“刚柔”乃地之“性”；“仁义”乃人之“性”。天地之性引导的是“自然造化的先验逻辑”；而人之性引导的是“圣人境界的超越逻辑”。前者乃“由自然立太极”；后者乃“由太极立人极”。而两个逻辑过程在本质上又是共通的——这个结论留给后面的分析，结论是它们都是两行逻辑；所以，“理一分殊”的命题得到了很好的逻辑证明。

八、性理之学的完成

§ 24 “性”与“太和”

“天垂象”，圣人摹写出来就是原始的易理。易从原始巫中脱胎出来，一定要包含着从自在性到自为性的思想嬗变。自在性是一种宇宙意识，就是人类不在场时自然也亘古如一地大化流行。这个问题无论如何都是易里面最核心的问题，这是个元问题。太极里面本没有人极，周敦颐的由太极而立人极，把人以某种方式镶嵌进自在自为的太极体系当中去，表现为“新”太极论。宋代理学这种在逻辑的最基本层面“合天人”的理论壮举，就是围绕着自在性如何转变为自为性的元逻辑问题。

我们对周敦颐思想体系的分析，明确的是他的思想纲领，但具体的逻辑路线，多少有一点妄自揣摩或者理论上的一厢情愿。但张载的易哲学则清晰而明确地告诉我们，在天人之间构造出一个一以贯之的严格逻辑体系是他不二的理论追求。张载的理论就像是锲而不舍地在天人之间挖掘一条逻辑的贯通隧道，正如他要把《东铭》和《西铭》逻辑地联璧合一。由于张子抱负太强和用力过猛，学人直言张子是在“造道”，并且将雕琢的痕迹和刚硬不圆之处一并留在体系当中。但这反而对我们理解张子的哲学意志和方法纲领有极大的便利。

张载的理论起点是“为天地立心”或“由自然立太极”。这等于将整个中国的经子学史从头检讨一遍，并把问题锁定在“和

谐之所以成为和谐”的独立逻辑关切上。《正蒙》开篇的“太和论”，就殷切地表明一定要在“为天地立心”的这个主题上给出明确的回答。要知道，张载的祛魅辟惑之心是异常坚定的，他有这样明确的理论认识：“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。仁人则须索做，始则须勉勉，终则复自然。”（《经学理窟·气质》）这说明他要把“为天地立心”的使命，纯粹看成是哲学“索做”的固有之责，而非天地之所固有。因此，“立心”是构建的逻辑而绝非发现的逻辑。这在某种意义上是上承郭象独化论的逻辑起点，把万物之化育的根本起点规定在“复归自然之则”上。就是在这“本无心”的自然之则的规定之下，要寻求万物化育的“太和之心”。

这在根本的意义上可以称之为“自然衍化的生命系统是如何具有和谐逻辑的”这一“和谐逻辑生成论”问题。作为当代学者，我们自然是明白这个命题提出的分量的，因为它给迄今为止的西方科学和西方哲学造成极大的理论难题。即便是在中国哲学的语境之下，和谐论作为世界观或价值观虽然不构成理解障碍，但作为严密精确追问的逻辑观，也同样面临巨大的理论障碍。

张载就面临这种障碍，故而他要对“变化”这一基本的过程给出极为严格的分析规定性。

天下之动，神鼓之也；神不鼓舞，则不足以尽神。鬼神，往来屈伸之义；故天曰神，地曰示，人曰鬼……气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，知义利用，则神化之事备矣。德盛者，穷神则知不足道，知化则义不足云。天之化者运诸气，人之化也顺夫时；非气非时，则化之名何有，化之实何施！《中庸》曰：“至诚为能化”，《孟子》曰：“大而化之”，皆以其德合阴阳，与天地同流而无不通也。所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之；苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为

象？时若非象，指何为时？……“变则化”，由粗入精也；“化而裁之谓变”，以著显微也……先后天而不违，顺至理以推行，知无不合也……神不可致思，存焉可也；化不可助长，顺焉可也。（《正蒙·神化》）

这是张子结合《易传》《中庸》《孟子》对变化诸范畴和知识诸范畴的重新哲学定位。我们不逐句解释而关注关键之处。所有的变化（动）都可以用“神”（神、示、鬼）详尽说明其所以然之故。神不是别的，而正是阴阳之气推行有渐、合一不测。“其发而为阴阳，各以序为主辅，而时行物生，不穷于生，化也。”“阴阳实有之性，名不能施，象不能别，则所谓神也。”（船山注）亦即不能尽给出名称和规定性的序列衍化的阴阳之变就是神——船山注得十分生动贴切。神、化是根本，相比之下知、义（宜）不足道哉。言变化必须使用“气”“象”“时”为拟表征物，否则衍化的逻辑（至理）无以被说明。顺此逻辑推及任何变化事物，就具有把现实当成“后天”，从而可以以“先天”的逻辑独断推理和判定，而事无从相违，理无有不合。

这明确指明了张载构造先天逻辑的意志和为此建立的逻辑规范。明确地把一个衍化过程归结为形式化的逻辑程序系列，在“时”“位”上的“阴阳不测之神”决定了这个逻辑程序的衍化归宿，也就是以先天逻辑的方式给出了命运体展开自身的描述方式。此项重要性远远超出了“动力学”表述的过程，我们说过：先天逻辑理性的获得是宋儒能够尝试将儒学正统理论逻辑化的最根本的学术底气。

基于和周敦颐同样的理论迫切性和理论奠基性，张载要把“性”的最基本规定性和“性”与太和世界的逻辑关系当成最切要的理论课题。在《正蒙·太和》中，张子首先界定太和就是《易》的太极之道，旋即以乾坤并建的逻辑起点建立起太虚、气化、性、心之说。

太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄……聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。鬼神者，二气之良能也……

两不立则一不见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。感而后有通；不有两，则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。

这里，张载和很多哲学家一样，在“逻辑起点意义上的性”和“发生论意义上的性”之间有难以辨明之感。并且为应对浮屠之虚，反而要把“道”造得更“实”。其实这是他用力过猛的十足表征，也表现为他对自己所钟爱的“先后天而不违”的“至理”——先验逻辑——持有一种难以服人的自怯心理。毕竟在中国哲学的历史传统中，先验逻辑推理还不是最一般的哲学操守，这使得开风气之先的理学家不得不向穿凿的逻辑验证方式妥协的一面；同时过于倚重《易》的文化威力。阴阳两气化性成命的逻辑命题很容易与“乾坤并建”的《易》的认识合二而一。张载如此，船山更是明确地把“乾坤并建”视为自己的理论基石。

但这并不是张载关于性的理论的全部。其实张载更看重的是对《易传》中“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”这一命题的逻辑发挥。

一阴一阳是道也，能继继体此而不已者，善也。善，犹言能继此者也；其成就之者，则必俟见性，是之谓圣。仁者不已其仁，姑谓之仁；知者不已其知，姑谓

之知；是谓致曲，曲能有诚也，诚则有变，必仁知会合乃为圣人也。所谓圣者，于一节上成性也。夷惠所以亦得称圣人，然行在一节而已。“百姓日用而不知”，盖所以用莫非在道。饮食男女皆性也，但己不自察，由旦至暮，凡百举动，莫非感而不之知。今夫心又不求，感又不求，所以醉而生梦而死者众也。

言继继不已者善也，其成就者性也。仁知各以成性，犹勉勉而不息，可以善成，而存存在乎性。仁知见之，所谓“曲能有诚”者也。不能见道，其仁知终非性之有也。

性未成则善恶混，故亹亹而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以成，故舍曰善而曰“成之者性也”。（《横渠易说·系辞上》）

我觉得这是张载极为精彩的论述，不论是在逻辑规定性的严密性方面还是在修辞的谨慎讲究方面。“继继体此”和“能继此者”作为对“善”的解释或修饰，极富有逻辑分量。“继”当然是对“一阴一阳是道”的继，是借此获得之意，这并没有新意；有新意的地方在于将“善”理解成“体”与“能”，这显然与后面的“成就”“存存”“致曲”乃至“曲能有诚”形成逻辑的伏笔和逻辑的依据。这个“善”取的是“完善使之能成”之意，指向的是“造化的逻辑环节”，也就是“性的凝结”。与阴阳构成相继的逻辑关系便可获得一个“性的凝结”逻辑化活动，继而又使这“性的凝结的逻辑化活动”“成就”与命运体共在的“不变之性”以成命，这是无以超出其右的极富创见性经辞解释和再逻辑化过程。从此，理学家鲜有不接受“继之继之”的环节是为“性”提供逻辑解释的论证方式，不但拯救了孟子的性善论，而且厘清了“善恶混”与“性本善”、“性本恶”的逻辑构成关系。

我在《两行逻辑论》当中顺着张载的论证方式直接将“性”定义成了“逻辑基因”，张子的表述就能够激活成如下结构。“继

“继之”的环节是一个独立的命运体的完成过程，也是该命运体未来独立衍化所必需的逻辑基因的凝结过程。命运体的命运是其逻辑基因自我展开的结果，在这个意义上，有什么样的“性”就会有什么样的“命”；但逻辑基因的凝结过程是在命运体的造化过程中伴随形成的，每一个命运体都有独一无二的命运展开逻辑基因，在“命运体”和其“逻辑基因”的同步共同形成过程中，每一个形成的“逻辑步骤”都可以看成是“完成过程的积累”，这个积累过程的逻辑多样性决定着“逻辑基因”形态的多样性，在这过程之先或“继之继之”的过程中，一切未来才成形的基因形态都还是混而不显的；而当过程一旦完成，逻辑基因就变成与命运体伴随生灭全过程的不变的逻辑程序，支配着命运体展开自身的逻辑完成。

更细致的逻辑展开我不在这里重复了。但我们看到了宋儒为我们提供的命运体展开自身的逻辑架构的精致和可贵，我们完全可以在此逻辑架构下展开“接着讲”的广阔空间。

§ 25 “本然之理”与“天理”

程氏兄弟治易哲学，在性命衍化逻辑的基本环节上更多诉诸体悟而不是精密的逻辑论证。像明道先生“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也”（《二程集》，中华书局1981年版，第121页）的中夜体悟，在二程的治学经历中基本代替性地完成了论证，超越的、宏大的“百虑而一致”在程子的哲学运思中占据不可轻视的分量。与张载的体系志趣差异的地方也往往表现在这里：程子对张载的评价颇高，但褒赞集中于对《西铭》，也就是对天理人伦关系的一致性认定。

《订顽》之言，极纯无杂，秦汉以来学者所未到

(同上, 第 22 页);

但对“虚空即气”及其过于“知识化”逻辑论证之处则颇有微词。

立清虚一大为万物之源, 恐未安, 须兼清浊虚实乃可言神。道体物不疑, 不应有方所。

正叔言“不当以体会为非心, 以体会为非心, 故有心小性大之说。圣人之神, 与天为一, 安得有二? 至于不勉而中, 不思而得, 莫不在此。此心即与天地无异, 不可小了它, 不可将心滞在知识上, 故反以心为小。”

(同上, 第 22—23 页)

在著名的“洛阳议论”上, 程张之间的这种理论分歧也比较突出地表现出来, 张载并没有接受程子这一“心通万物”的论证方式。

二程解“穷理尽性以至于命”：“只穷理便是至于命。”子厚谓：“亦是失于太快，此义尽有次序。须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。期间煞有事，岂有当下理会了？学者须是穷理为先，如此则方有学。今言知命与至于命，尽有近远，岂可以知便谓之至也？”（同上，115 页）

其实这已经拉开了“心”“理”之争的序幕。“心作为超知识之物”和“心作为从知识中所立之物”的不同逻辑出发点，古往今来都是哲学一直面临的两难焦虑。在表象上看，这是谁比谁更基本的简单争论，以至于“发生先后”的证据占据着话语权的主导地位。但真实的情况绝不是如此简单，人们泛滥使用逻辑的不

经意的前提偷换和作为逻辑要件被使用的概念的偷换，往往使自己把由于对逻辑的僭越作为理论代价所获得的脆弱的主动误当成拥有了真理。西方的科学与哲学之争、形式逻辑体系与绝对理念之争，以及中国宋明之际理学逻辑崛起之后所引发的“理学”“心学”之争，本质上看盖莫不缘于对“逻辑”自身本质的认识上的无知所致。

这种无知在相当长的一段哲学认识历史上是无法获得自行解决的，以至于争论的历史被看成哲学的历史的当然部分，如我们在教科书逻辑中津津乐道的“唯物”“唯心”路线斗争哲学历史观，就把这种斗争看成当然。我们把由于对逻辑本质的无知而形成对逻辑的僭越仅仅看成是一个历史的范畴，而且应该是一个争取尽早将之归结于“过去时”的历史范畴。我们在“两行逻辑论”的研究中特别指出上下行逻辑起点之间的关联纠缠所刻画的逻辑的本质，其基本结论之一就是：以排他的方式建立独立的逻辑起点，并希望由此起点展开的任何形式的逻辑结构能解决所有逻辑问题的图谋，都是对逻辑本身的僭越。

而逻辑觉醒的动机与初衷都是与这个基本的结论本能避让的。在任何一个历史上的逻辑主义者看来，逻辑是保证思想操作不犯错误的不二工具，既然是在这个工具下从事的工作，就应该把不犯逻辑错误的真理思想禀性推展到任何思想的疆域上去。我们知道，作为推理工作哲学的“理学”或不能看做是中国哲学的“传统”。以“易理”为核心的两行说理模式本身并不承载“推理”的职责，所以“卦爻两行”的模式与“天人合一”的整体思想模式严重消解着“一行推理”逻辑工作的开展。是佛学的彼岸本体理性的激发促使宋儒以扎实的逻辑推理工作重建儒学的理性基础，这是独立逻辑理性的崛起运动，他们规划自己的逻辑工作，并希望通过这独立的工作能够“逻辑推导”出易所具有的两行逻辑体系，从而给出儒学扎实的理论奠基。在这种理论考验之下，原本中国哲学中并不凸显的“本体”问题开始干扰中国哲学特别是理学本身的理论视线。经过一系列符合本体论逻辑的尝试

性追问，中国哲学遂出现“理学”“心学”之争，何为本体的问题开始在逻辑追问的旗帜下诞生了。

但正如我一再坚持的那样，本体论的核心是僭越的哲学，中国哲学中不具备僭越的传统，毋宁称之为本然论的超越的传统。而这种超越而非僭越的“由自然立太极”“由太极立人极”的哲学传统在理学中的再次勃发，其初衷和努力方向也正是为了杜绝浮屠的彼岸僭越。但因为对追崇的逻辑本质认识上的天然缺陷，彼岸的僭越潜藏在逻辑的僭越的内容下又逐渐地被激活了。有明的“心学”与“禅宗”再次合流，是这种彼岸僭越的潜质被显化的标志；而理学自身的“理气”、“有无”、“形上形下”本体认定之争，也是这种逻辑的僭越带来的必然产物。

明白了这个道理，我们对宋明儒一系列学术争锋的复杂性和纷繁性，有了一个拨云见日的判定视角：理学最终导致体系批驳的对立并激起心学的勃兴，实是由于新的逻辑精密推理结构的引入，并伴随逻辑自身问题的呈现而逐步发展到对立的高潮的。

但还应该注意的，理学的主臬毕竟是还原儒家理想，并通过“易哲学”这一主臬性的思维方式把握思维推进的大方向。这就出现一个有意思的现象：凡是理学家都突出“以易为宗”，而理学内部的“大心论”和“造道论”不同倾向之间的对立（甚至发生在一个思想家身上，譬如张载）最终调和于“易”的两行逻辑之下，在“小大精粗”的意义上争执或调和。至于“气”“理”之争，仅只是造道方式的可接受性和大心形而上方式的合法性之争，它们最终都可以在性命之理和太极之理当中获得统一；而心学家多不愿“以易为宗”，或抽象地拈出易哲学中的特定概念为己所用。脱离开“易理”的一个直接后果是：心学家往往更关注逻辑推理的形式及其夸大逻辑推理“需要跨越之处”的逻辑断裂。他们不愿意像理学家那样以超越的态度对待逻辑的跨越，而是把所有逻辑跨越的功能集中于“心性”一身，事实上是中国哲学中的“真正本体论”。而“心本体论”与“彼岸本体论”之间虽然哲学前提略有对峙，但本体论逻辑的本质是共通的。这其实

是心学与禅宗与原始佛学能够最终走到一起的逻辑根源。

事实上，张载过分强调“由自然立太极”的“太和论”逻辑造道，以气为基本的逻辑元素并施之以逻辑运动，就在造道的过程中充分发现了“逻辑跨越”的问题。所引“洛阳议论”中所说的“期间煞有事”，就是有需要超越逻辑跨越的“逻辑断裂”问题。“既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。”一语，把这个逻辑本质的问题揭示了出来：那就是人之性与万物之性有一个根本性的逻辑跳跃。人生活于万物之中并作为万物中的一员，规定人的“性”不仅只是意味着人将自身从万物中区别出来构成自我的规定性——尽人之性；而且意味着人在万物之中与之接与对待的关系的规定性——尽万物之性。后者作为超越自身的“当下”止限而将自身的逻辑展开的程序辐射于“非当下”的万物世界或天地世界的逻辑规定性，才是更重要的关于“性”的规定性。张载极为清晰地意识到这一点，才对“期间煞有事”的“性”的规定以及“尽性”的规定透彻地厘定清楚。所谓“继之继之”的逻辑厘定程序，正是在这种意识指导下展开的。“善成之性”与“天地之性”的双重界定关系，被创造性地归结为一个“仁”。如果把“性”还原成“逻辑基因”，那么这个问题的本质在于：逻辑基因固然是一命运体区分他物的标志，但它更多的是命运体在万物中展开自身时决定其与万物打交道的方式的标志属性。这当然是两行逻辑的本质属性，是程序生成与程序展开的内在属性，它完成着“当下”与“非当下”之间的跨际逻辑任务。

程子没有在这种“立太极”的逻辑思辨中像张子那样“中夜起坐，取烛以书”用力有加，但程子对“仁”的体会获得与张子朋同效之功：

孟子曰：“仁也者人也，合而言之道也。”《中庸》所谓“率性之谓道”是也。仁者，人此者也。“敬以直内，义以方外”，则与物同矣。故曰：“敬义立而德不

孤。”是以仁者无对，放之东海而准，放之西海而准，放之南海而准，放之北海而准。医家言四体不仁，最能体仁之名也。（同上，第120页）

医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故“博施济众”，乃圣之功用。仁至难言，故止曰“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”欲令如是观仁，可以德仁之体。（同上，第15页）

心具天德，心有不尽之处，便是天德处未能尽，何缘知性知天？尽己心，则能尽人尽物，与天地参，赞化育，则直养之而已。（同上，第78页）

以此方式释“仁”言“心”，就明白程子在关键问题上与张子异曲同工。张子在“性理”上逻辑思辨居多，而程子在医家实践中感悟居多；张子逻辑造道的努力居多，而程子创造性地还原儒家原始哲学范畴的努力居多；张子偏于在“由自然立太极”命题上发力，而程子偏于在“由太极立人极”的命题上用功。但他们都把自己的逻辑立论基础集中在“和谐之所以和谐”的本然之理上。“和谐逻辑”的主题和“以易为宗”的主题是其共有的思想遗产。

把“和谐之所以和谐”的逻辑究问及其在易理的范畴下谋求的一以贯之的解答凝结为“本然之理”，并且经过更凝练化的思虑体贴出“天理”二字，理学或易哲学的基本体系规范基本完成奠基。

§ 26 易哲学的历史与未来

经过北宋的理学洗礼，易哲学以逻辑的面貌从固有的“群经之首，六艺之源”的地位而变成了中国哲学的逻辑基础的地位。

从儒学复兴的轨迹上说，宋明儒学是“孔孟之道”“孔荀之道”“孔扬之道”三条理论路径的交汇之地，分别代表着“心性”“天理”“易理”的儒学法门。这个大综合的趋势在佛学的激发下而兴起的儒学再奠基思想运动中得到了细密如织反复检讨和提纯酝酿，最终完成“以孔孟为宗”、旁征杂收的综合儒学的体系；从学术方法更新的角度说，“以易为宗”“以医为验”“以史为证”三大治学特点也达到了前所未有的自觉运用和综合融通，并形成了各自治学范式下各有创造的逻辑推理和论证操守；从对经典著作的再认知方式和态度上，所有学术思潮的共通的思想分歧也在宋明学术中展现得淋漓尽致，那就是秉持“知识的”“哲学的”“宗教的”不同信仰和目的旨归，智者见其知，仁者见其仁，信者见其神。而这种目的旨归上的难齐意志，又在对待《易》这部核心经典的理论认定上各自极致发挥。我们没有仔细展开论证的北宋五子之一的邵雍，所提供的思想著作《皇极经世》，即在思想志趣上宗董仲舒的先天法统和副数之则，在逻辑上近似于司马温公，沿着扬子《太玄》的“究天人之际”理路和太史公司马迁“通古今之变”的理路把《易》置于“先天恒通”的单一逻辑的神授知识地位。而心学与新禅宗则有另一种志趣抱负，所谓的“心齐万物”不仅仅是一种哲学命题，更多的是一种理论信仰。

在“理”这个新生思想工具的理解和运用上，也更是出现在“两行逻辑的本然论”和“一行逻辑的本体论”思维中左右摇摆，此点前已述及。可补充说明的是，到南宋朱熹，这种左右摇摆几乎导致自身易哲学的体系消解，也招致“支离”的批驳。

朱子对易哲学有一个伟大的贡献，那就是他继承北宋五子韵

理的精神综合凝练出“理一分殊”这一综合命题。在这方面，他充分理解“形而上”和“形而下”的两行超越逻辑在理的“立”的过程中的本质意义。因此，在任何有关“形而上”“形而下”关系的时候，都能够做到“理不离气（器）”“理超越于气（器）”的两行逻辑理解。这使得他在解释诸如《太极图说》中的“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也”时，具有严明的逻辑层次。但是也应该看到，有的时候，特别是在他的一些弟子非要在“孰先孰后”——显然对逻辑和哲学缺乏覃思素养——的问题上逼着朱熹表态的情形下，他也确实有将“形而上”“形而下”、“理”“气”掇成两截之嫌。我们能够注意到《朱子语类》中的问答方式基本都是在“是什么”及其“什么比作什么”的句式下展开的。这和我们当今已经习惯的西方哲学“to be”刚性语句没有任何分别。而这个语句格式与本体论逻辑究问语句天然相连，完全不能把“由什么立什么”的两行逻辑本质揭示清楚。我个人以为，朱熹的理论体系之所以从根本上难以摆脱“支离”的品质，与对这种究问解答方式的依赖有直接关系。

另外，把哲学思想知识化是朱熹与邵雍之外的“北宋四子”思想格调不统一的另一个特征。就《易》来说，宋儒的普遍思想情怀是做哲学理解，也就是发挥其易哲学蕴涵，但邵子的《易》不是哲学而是先天知识。朱熹对邵子《皇极经世》的推崇超出了一般的哲学理性，以致他的《周易本义》大量使用邵子的“先天知识逻辑”，这为朱子的易哲学成就带来一定的损失。尤其是他的“形而上”理论前提，一不小心就落实到“先天知识逻辑”当中去。而这种思想倾向的另一个结果就是朱子的儒家伦理也必然染上董仲舒的刚性规范特征，这不但遭到同时代“心性”之学的理论消解，也遭到明清之际大量历史反思者的清算——譬如戴东源等。

将《易》以浓郁的哲学情怀再次加以整理改造的是王船山。船山易哲学达到了我们关注的主题下的易哲学发展的最后巅峰。

在《张子正蒙注》、《庄子解》、《周易内传》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易稗疏》乃至《尚书引义》中，都弥散着要求取易理真哲学的理性气息，他是把“以易为宗”的理念真正贯穿于自己全部思想体系的易哲学巨擘。我们除了以真诚的敬仰确认船山的历史丰碑地位之外，还应该不断地汲取其理论营养，继承其中国思想史综合整理和反思的理论气魄，把中国易哲学的研究继续下去。

关于船山的易哲学，我愿意把它视做向未来易哲学研究敞开多衢通道的历史关隘：通过它方才有成就好的易哲学的可能，而掠过它只能产生坏的易哲学。我仅就对我本人有开启愚钝之效的有限几处略加陈述，以作为本课程的终结。

首先要说的是船山的易哲学史观。这一点船山在著作中多次提及，我们仅就他评价张载时的叙述就可见一斑：

《周易》者，天道之显也，性之藏也，圣功之牖也，阴阳、动静、幽明、屈伸，诚有之而神行焉，礼乐之精微存焉，鬼神之化裁出焉，治乱、吉凶、生死之数准焉，故夫子曰，“弥纶天下之道以崇德而广业”者也。张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》之大法也，《论》《孟》之要归也。自朱子虑学者之骛远而忘迹，测微而遗显，其教门人也，以《易》为占筮之书而不使之学，盖亦矫枉之过；几令伏羲、文王、周公、孔子继天立极、扶正人心之大法，下同京房、管辂、郭璞、贾耽、王遁奇禽之小技。而张子言无非《易》，立天、立地、立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！（《张子正蒙注·序论》）

可见，船山对易的哲学理解是“继天立极”“扶正人心”，是

“立天”“立地”“立人”，正有似张载所说的“为天地立心，为生民立道（命），为去（往）圣继绝学，为万世开太平”。这是在总结整个中国哲学史的意义上凝练而成的易哲学问题。我们可以综合地将之归结为“由自然立太极”和“由太极立人极”的问题。

第二是对两行论思想方法的理论重视。船山作为信仰上坚定的儒家，为学毫不以门户之偏贬弃益学者，堪称学者楷模。对庄子尤其是对庄子的两行齐物之论，颇能站在历史的纵横捭阖的高度公允发现其对思想史的独特贡献之价值，无有儒生能出船山之右。

当时之为论者多矣，而尤盛着儒墨也：相竞于是非而不相下，唯知有己，而立彼为耦，疲役而不知归。其始也，要以言道，亦莫非道也。其既也，论兴而气激，激于气以引其知，泛滥而不止，而勿论其当于道与否，而要为物论。物论者，形开而接物以相构者也，弗能齐也。使以道齐之，则又入其中而与相刃。唯任其不齐，而听其自己；知其所自兴，知其所自息，皆假生人之气相吹而巧为变；则见其不足与辨，而包含于未始有之中，以听化声之风济而反于虚，则无不齐矣。故以天为照，以怀为藏，以两行为机，以成纯为合，而去彼之所谓明，以用吾真知之明；因之而生者，因之而已，不与之同，不与之异，唯用是适；则无言可也，虽有言以曼衍穷年，无不可也。不立一我之量，以生相对之耦，而恶有不齐之物论乎？此庄生之所以凌轹百家而冒其外者也。（《庄子解·齐物论》）

“以两行为机”“以成纯为合”，这是常人难以体会的庄子思想的高明之处。船山所作的“物论者，形开而接物以相构者也，弗能齐也。使以道齐之，则又入其中而与相刃”之论，是在逻辑的最基本层面形成的精辟认识。这种思想智慧在船山的诸多易哲

学著述中不时得到坚定的发挥，如著名的“乾坤并建”的真知灼见就与这种基本的逻辑认识直接相关。

第三是彻底的理性主义精神的弘扬。其实在反思庄子思想贡献的问题上，船山已经很好地忠实地践行了这一点，否则，他有一万个理由对庄子的东西不理不睬。他于庄子研究中注意的就是发现这种彻底理性精神的所由；而在易哲学研究中，他把这种精神贯彻于始终。最深刻的例子是他断然否定《易传》的“序卦说”：

有所待非道也；续有时则断有际，续其断者必他有主，阴阳之外无主也。有所留非道也；存诸无用则出之不力，出其存者必别有情，往来之外无情也。是故六阴六阳，十二皆备，统天行地，极盛而不缺，至纯而莫位，以之为始，则万物之生，万物之化，质必达情，情必达理，相与参差，相与夹辅，相与补过，相与进善，其情其才，其器其道，与乾坤而皆备。抑无不生，无不有，而后可以为乾坤，天地不先，万物不后。而《序传》曰：“有天地，然后万物生焉。”则未有万物之前，先有天地，以留而以待也。是以知《序传》非圣人之书也。（《周易外传·序卦传》）

船山的论述极为直白，即天地既非万物所由造，亦非另有外凭所造。用今天的语言说就是“作为自衍化系统而存在着的自然”，一切变化繁育、文质情理，都是这个自衍化系统所自我完备的。我不知道当代学问家读过此论有何切身感慨。我自从懂得做学问起，就深感数理科学的自然解读模式（以物理学为代表）与生物生态世界真实存在样态之间有不可跨越的鸿沟；而求助于超越科学而前思的西方哲学，又发现本体论的理论纲领不可能确立“自衍化系统的自然”的观念；即便是深入于“自组织理论”这门有待发展的学科当中去，我也除了只看到“颠覆传统的认识

论革命”的“解构行为”之外，严重缺乏正面建构的独立的科学基础，甚至也缺乏解构主义之外的真正哲学基础。这也可以成为我本人从数理科学的领域直接进入中国哲学研究领域的一种“内在因缘”，而船山的著作无疑是我理解中国哲学实质的最重要的启蒙。

对中国哲学浓郁而深沉的理性主义底蕴，船山不厌于深入点滴细微之处拨云见日发挥宏论。在《周易外传》当中，他对“天地之大德曰生”有基于“自衍化系统的自然”的深刻解读。

天地之间，流行不息，皆其生焉者也。故曰“天地之大德为生”。自虚而实，来也；自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。

是故天地之以德生人物也，必使之有养以益生，必使之有性以纪类。

“归”者其所自来也，“致”者其所自往也。天下有所往非其所自来者乎？则是别有一整，受万类之填委充积而消之，既归非其归，而来者抑数用而不给矣。由此言之，流动不息，要以敦本而亲用，恒以一得万，不强万以为一也，明矣。

且夫“同”而“一”者非其少也，“殊”而“百”者非其多也。天下之生，无不可与道为体；天下之理，无不可与道为本。成熟扩充，以臻于光大，随所入德而皆有其大备，而量有不齐，则难易差焉。

天地之间大矣，起始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓“同归”而“一致”者矣。既非本大而末小，亦非本小而末大。故此往彼来，互相经纬而不

碍。

子曰：“天下同归而殊途，一致而百虑”，一本万殊之谓也。借曰“殊途而同归，百虑而一致”，则二本而无分矣。同而一来，所以来也；殊而百出，所以往也。过此以往，为殊为同，为一为百，不容知也。子曰：“未之或知”，岂复有知之者？而必推本而观其往来，岂强知之哉！亦以明其不可知者而已。殊途百虑，不胜知矣。（《系辞下传·第五章》）

可见，即便是对“同”“一”“殊”“百”这样的逻辑相关命题的使用，船山也绝不做强越性的强论，而是平心静气地既指出超越思想的止限——“非其少也”“非其多也”之谓；又对“推本而观其往来”的超越逻辑报以极大的激情——“德生人物”“有养益生”“性以纪类”之谓。对“过此以往”所划定的“知”与“超越之知（不容知之知）”的界限，深刻有加，即便当今天哲，也有所不达之处。船山讲“百虑而一致”“殊途而同归”，实比周张程朱超出一个本质的层次。船山实际上十分清醒地意识到本体论的哲学思维乃至是逻辑上的僭越性思维其实是对中国哲学理性传统的巨大背叛。他一面反驳所述两种带有僭越本质的哲学倾向，一面满怀激情地回归中国哲学非僭越的传统。他把《易》还原成“四圣同揆”的逻辑生成，也就是要告诉人们所谓的“生人同此心”乃根由于“万物同此理”。对彼岸的否弃、对本体的否弃、对僭越逻辑及其僭越哲学的否弃、对形式直观之知代替程序推本之知的超越逻辑的否弃，都构成船山哲学的浓墨重彩。不明此意而言懂得船山，实有缘木求鱼之嫌。

这也就带来第四点船山哲学的精义：为“此往彼来，互相经纬而不碍”、“盈然皆备而咸保其太和”的接与对待之则的“划际”。“知与不知”“齐与不齐”乃至“成熟扩充，以臻于光大，随所入德而皆有其大备”的自然之性的逻辑展开，都与“际”的

逻辑切入点的选择大有关系。理解船山哲学，在技术或方法环节上必须理解船山哲学对“际”的依赖。事实上，船山哲学在技术或方法处理上大量（或本质）依赖对“某某之际”的深入分析，并且每一具体的分析都会上升到对“际”的逻辑本质的探究高度加以统一的哲学论证，那是因为船山深刻知道“跨际”究竟对“生生之性”的命运展开的程序过程以及思想超越的“道”“器”合分过程在逻辑的意义上究竟意味着什么。

一方面，在对事物发展“所以然之故”的理解上，船山十分清楚这既是个“由往知来”的“顺向”逻辑展开过程——“性”达成“命”的顺序逻辑过程；又知道这是“纪类”与“益生”相互接与对待的程序交过程——“自然之性”在“自然生态”间完成原则使命的对待逻辑过程。这两个过程的统一，是生命体展开的自然之则与接与对待的必然之理之间的理论统一。应该说，古今中外，在这个矛盾差异面前获得高度理论一致的体系并不多，而船山哲学达到了这一点。为什么呢？固然“天下惟器”的僭越逻辑防范构成船山哲学的根，另一方面，他必须有逻辑建构的方法可能，否则，任何对僭越的否定都是十分苍白的。

若泛言自乾坤而变，则六十二卦皆乾坤所摩荡而成。……从其变而观之，则审进退升降于几微，穷人情物理之致，《易》之所为屡迁而忧其介也。若上下秩然而成章，阴阳相比而定位，则道之常也，象之有定也，不复论其变矣。（《周易内传发例》）

这是说，如果从“同而一来，所以来也”的角度看，物之生者无非“生理”；它可由“万物化生的自然之理”中获得“成熟扩充，以臻于光大，随所入德而皆有其大备”的顺向衍化的逻辑解释——“性”的自我展开；而从变的角度而观之，则变的条件（今日常言之边际条件）则处乎“进退升降”之“几微”之处，是自然环境“不得不然”的止限所致。这样，生态对生命的“反

向”的影响无疑地纳入了理论化的生命逻辑——“性”的展开所碰到的“不得已”的自然限止。

这决定了船山的“性理之论”既不是僭越的，又不是非超越的。甚至我们可以感觉到他一方面对张子的性命之学推崇备至，一面又小心地修正张子的理论。如为张载“性性为能存神，物物为能过化”做的注就是：

性性，于所性之理安焉而成乎性，不为习所迁也。物物，因物之至，顺其理以应之也。性性，全体天德而神自存；物物，则应物各得其理，虽有违顺，而无留滞自累以与物竞，感通自顺而无不化矣；此圣人之天德也。（《张子正蒙注·神化》）

“于所性之理安焉”所解释的“性性”，并不直接与“天之性”、“天地之性”等理念化的最高之性相挂钩，相反，它只是“所性之理”的自身完善。在《周易外传》中，更进一步有下面之论：

人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。（《周易外传·系辞传》第五章）

这就直言“天地非有性”，也就是把直接的僭越前提彻底否定掉了，而从“阴阳相继”的“所性之理”言性。故“性”的“成之”“继之”的意义，在船山那里有“跨际”之“序”的深刻含义，也就是说“性”“理”之间你中有我、我中有你，通过“所性之理”的逻辑连接不断完成着“成之成之”“继之继之”的自身逻辑超越过程。因此才有“言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣”这样坚定的结论。

“于所性之理安焉而成乎性”与“因物之至，顺其理以应之也”分别刻画“性性”和“物物”，前者是“不为习迁的”，后者是“接与对待”而应时改变的。将这两者不断地交替进行刻画成一个逻辑的序结构，可以写成如下序列：

……理成一性安……理成一性安……理成一性安
……理成一性安……

这种“继之继之”（“一”表示）“成之成之”（“……”表示）的性理之学，是船山提供给我们的最成熟的理论形态。这是一系列的“跨际”的逻辑过程。而正是基于对“际”而非“天地”的逻辑分析，成就了船山的超越而非僭越的道理哲学，其中“性”的序结构演绎是核心的关键。正因为有这样的逻辑基础，才会有下面这样的宏论：

故成之者人也，继之者天人之际也，天则道而已矣。道大而善小，善大而性小。道生善，善生性。道无时不有，无动无静之不然，无可无否之不任受。善则天人相续之际，有其时矣。善具其体而非能用之，抑具其用而无与为体，万汇各有其善，不相为知，而亦不相为一。性则敛于一物中，有其量矣。有其时，非浩然无极之时；有其量，非融然流动之量。故曰“道大而善小，善大而性小”也。（《周易外传·系辞上传》第五章）

船山易哲学，书万言难及其万一。所列几点，或可作为我们对易哲学“接着做”的几个根本性的奠基。我曾经说过，如果可能我想接着船山和胡塞尔往前做一点什么。也许这本身就是欺骗自己的大话而已。但我真的有“身虽不能至，心向往之”之感。我自认为《两行逻辑论》是以上述起点做的。